در قلمرو وجدان

سیری در عقاید، ادیان و اساطیر

تألیف دکتر عبدالحسین زرین‌کوب

DATE LABEL

DATE LABEL

در قلمرو وجدان

سیری در عقاید، ادیان و اساطیر

تألیف دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب

در قلمرو وجدان

عبدالحسین زرین کوب

چاپ اوّل

•

انتشارات علمی

•

حروفچینی، شرکت گیتی خودکار حروفچینی رضا ۸۹۰۸۷۷

چاپ، چاپخانه مهارت

صحافی، صحافی ستاره

تیراژ ۵۵۰۰ نسخه

مرکز پخش در تهران و شهرستانها: انتشارات علمی، خیابان انقلاب، مقابل در بزرگ دانشگاه تهران، شمارهٔ ۱۳۵۸ تلفن ۶۶۰۶۶۷

DATE LABEL

DATE LABEL

فهرست مطالب

مقدمه

تاریخ عقاید و ادیان نه فقط مدخل سودمند و ارزنده‌یی برای مباحث مربوط به علم کلام و **اثولوجیا** **(= تئولوگیا)**ی تطبیقی محسوب است بلکه خود تجربه‌یی عمیق از احوال وجدان انسانی در طیّ تحول و توالی قرنها و نسلها نیز هست. از آنجا که حیات دینی، و مخصوصاً آنچه می‌توان آن را احساس دینی خواند، به هر صورت که هست انسان را وامی‌دارد تا در رفتار و گفتار و اندیشهٔ خویش همواره به نیک و بد و شایست و نشایست آن بیندیشد، پیداست که ادیان و عقاید با قلمرو وجدانی وابسته‌اند و لاجرم شناخت آنها شامل شناخت اخلاق و وجدان نیز هست.

اما حیات دینی در عین حال انسان را در فراسوی اخلاق به عوالم ماورای محسوس سوق می‌دهد و بدین گونه شعور و عاطفه را هم در قلمرو وجدان وارد می‌کند و از آن گذشته با الزام نقش وراثت و محیط در اخلاق انسانی، از دیدگاه مورخ به آن رنگ «نسبی» می‌دهد و شناخت آن را ناچار در حوزهٔ تاریخ نگری درمی‌آورد. ضرورت توجه مورخ به این گونه مباحث از اینجاست و اینکه بدون تأمل در تاریخ عقاید و ادیان فهم تاریخ انسانی همواره آسان نیست نیز ناشی از همین معنی است.

درست است که وسعت فوق‌العادهٔ این مباحث احاطه بر تمام جزئیات آن را در عصر ما برای هیچ کس قابل تحقق نمی‌سازد اما هیچ کس هم نیست که یک جاذبهٔ درونی دایم او را به جستجوی آشنایی با پاره‌یی ازاین مسائل برنینگیزد. اما آنچه کنجکاوی را برای پاسخ به این میل و جاذبه برمی‌انگیزد نزد مورخ بیش از آن ضرورت دارد که بتواند، به دستاویز عدم امکان احاطه و کمال تام، دنبالهٔ آن را رها کند و خود را متعهد جستجویی در این باره نسازد. از این رو،

قاعدهٔ مالایُدرَک کُلّه لایترک کلّه، امروز پژوهندهٔ کنجکاو را دراین مباحث به تحقیق و تأمّل مستمر و مداوم دعوت می‌کند و حاصل این امر هم هر قدر دور از لازمهٔ قطع و جزم علمی باشد مجرد این تحقیق در نزد محقق تا حد زیادی هم جوابی برای این سؤال بر لب نیامدهٔ اوست که آیا حیات انسانی غایت و معنایی دارد و به زحمت تحمّل و تجربه‌یی می ارزد یا نه؟

جستجویی به هم پیوسته و نه چندان پردامنه، در آنچه حیات دینی و زندگی درونی انسان به قلمرو وجدان مدیون است. کتاب حاضر فقط به همین نکته ناظر بوده است و بیش ازاین هم دعویی ندارد. اینکه جستجو، در آنچه هدف آن بوده است، گه گاه به کشف نکته‌یی مبهم یا تقریر نظریه‌یی منسجم هم منجر شده است یا نه، قضاوتش برعهدهٔ اهل معنی است نه اهل دعوی. به هر حال، از اساطیر و مراسم تا عقاید و ادیان، از اخلاق و حکمت تا تصوف و عرفان هر آنچه در جوهر ذات یا در خط سیر تحول و کمال خویش به گونه‌یی با حکم وجدان انسانی ارتباط دارد در مسیر این جستجو واقع بوده است و هر جا ضرورت داشته است در اینجا مطرح بحث شده است.

با این همه، کتاب حاضر نه تاریخ جامع عقاید و ادیان است نه مرور بر تمام فرهنگ دینی انسان. فقط از دایرهٔ شمول پاره‌یی ادوار و احوال آنها عبور می‌کند و در آنچه این مباحث را با قلمرو وجدان مربوط می‌دارد حاصل فعالیت ذهن و وجدان انسان را به جستجو می‌گیرد. در این جستجو هم به شرق بیش از غرب نظر دارد و این از آن روست که غرب امروز بخش عمده‌یی از سرمایهٔ ایمان و وجدان خود را به شرق مدیون است و اگر دراین باب انکار یا تردید نشان می‌دهد از ناشناخت یا از شوخ چشمی است.

زمینهٔ اصلی این جستجو درسهایی بود که از سی سالی پیش در مدارس عالی، از جمله در دانشکدهٔ علوم معقول و منقول و دانشسرای عالی سابق در تهران القا شد. اما علاقه به اصل مسأله از سالها قبل از آن آغاز شد و بعد از آن هم تا به امروز با وجود اشتغالهای دیگر هرگز از کانون توجه پژوهنده دور نماند.

از اینکه در تحریر حاضر، بخش قابل ملاحظه‌یی از یادداشتهای اصل را به اجمال برگذار کرده‌ام یا بکلّی کنار گذاشته‌ام افسوس دارم اما توجه به محدودیتی که بعد از سی سال در حال و مجال پیش آمده است بی هیچ تردید در نزد اهل معنی عذر خواه این فرو داشت من تواند بود. درسهایی هم که تحریر حاضر از یادداشتهای آنها بیرون آمد ناظر به «برنامهٔ بسته»یی بود که خط سیر جوینده را در مجالی نه چندان فراخ محدود می‌کرد و لاجرم در آنچه به قول مولانا، نکته‌ها چون تیغ الماس است تیز، فسحتی برای جولان متکلم و مستمع باقی نمی‌گذاشت.

با این حال امید هست که در همین محدودیت هم جوینده دانسته و از روی عمد از راه صواب منحرف نشده باشد و التزام شیوهٔ تاریخ نگری وی را به تقصیر و قصور دچار نکرده باشد.

اما تا وقتی جوینده را در کار خود دعوی نیل به کمال نیست اینکه کنجکاوی جوینده‌یی دیگر آنچه را احیاناً از دیدگاه وی پوشیده مانده است تدارک می‌کند، برای وی این دلخوشی را همراه دارد که باری خطای او دیگران را به خطا نخواهد افکند یا در خطا نگه نخواهد داشت.

خردادماه ۱۳۶۹

۱
زمینهٔ جستجو

بودن یا نبودن؟ مسئله این است! و جوابی که پرسشگر حیرت‌زده می‌جوید برای آن است که مطمئن شود این بودن آیا به‌زحمتش می‌ارزد و زندگی وی اصلاً هیچ معنی و هدف دارد یا آنکه جز توالی کودکی و جوانی و پیری که سرانجام به‌عدم محض منتهی گردد چیزی نیست؟ درست است که این یک درد فلسفی عام انسان است اما فلسفه نمی‌تواند جواب روشنی، که برای عام قانع کننده هم باشد بدان عرضه کند، خاصه که فلسفه هم خود در شمول این مسئله است و اگر بودن به‌بودن نمی‌ارزد به‌صرف وقت در مناقشات فلاسفه هم نمی‌ارزد و فلسفه که نفی و اثبات آن فلسفه می‌خواهد نمی‌تواند انسان را به‌ضرورت و فایدهٔ خود مطمئن کند تا به‌ضرورت و فایدهٔ بودن یا نبودن چه رسد. حلّ این مسئله که زندگی ارزش زیستن دارد یا ندارد خود قبل از هر چیزی آمادگی برای نیل به‌یقین قطعی را مطالبه می‌نماید و پیداست که بدون ایمان راسخ و وجدان عاری از تزلزل به‌این مایه از یقین دستیابی ممکن نیست و از اینجاست که انسان جوابی را که دین - ودر بعضی موارد اخلاق نیز - به‌این مسئله می‌دهد در عمل غالباً قانع کننده‌ترومطمئن‌ترمی‌یابد.

با این حال در دین و اخلاق هم فرق است بین آن کس که از زبان پروردگار خویش در قرآن کریم (۱۱۷/۲۳) این خطاب را می‌شنود که: **افحسبتم انما خلقنا کم عبثا و انکم الینا لاتُرجعون**، و آن کس که از موعظهٔ بودا (بنارس: ۲-۱) این پیام را درمی‌یابد که هستی همه رنج است و برای رهایی از رنج باید از عطش هستی رهایی یافت! اخلاق در نزد

آن یکی بر سعی و عمل مبتنی می‌شود و نزد این یک جویای وسیله‌یی است که عطش هستی را در وی نابود کند و پیداست که بودن یا نبودن در این هر دو دین جواب واحد ندارد و شک نیست که مجرد تفاوت این جوابها زندگی را، در نظر جوینده مسئله، معنی متفاوت می‌دهد و فرهنگ و تمدن و ادب و هنر و بینش و فعالیت هر قوم را از قوم دیگر متمایز می‌سازد.

شاید علاقه به‌تحقیق در ادیان و اخلاق انسانی برای بسیاری محققان هم ناشی از طرح مسئله در نزد خود آنهاست، و اینکه در جستجوهای آنها تاریخ عقاید و ادیان از بحث در اخلاق و آداب تا تحقیق در اسطوره و فلسفه همه چیز را شامل می‌شود از آن روست که هر دین در جوابی که به‌این مسئله دارد مجموعهٔ فکری و وجدانی خاص خود را الزام می‌کند و تنوّع و رنگارنگی آفاق تاریخ ادیان از همین‌جاست.

بعلاوه اینکه مسئلهٔ بودن یا نبودن مجرد یک کنجکاوی نظری نیست، ناظر به‌مبنایی برای عمل نیز هست تلازم دیانت و اخلاق را مطرح می‌کند، و بحث در اینکه آیا این هر دو هماره با یکدیگر توافق دارند یا ندارند نیز خود در گرو جوابی است که به‌این مسئلهٔ مخوف هملتی داده می‌شود، و غالب آن است که در مراتب عالی فرهنگ اقوام، وحدت جوهری آنها قابل تأیید می‌نماید، جز آنکه در هر یک از این دو پدیده بین بود و نمود تفاوت بسیار است، واین هم اختصاص به‌این دو امر ندارد، بسیاری از آنچه به‌احوال انسانی مربوط است از این حیث با این دو همانندی دارند و باری به‌قول شیخ - بسیار فرق باشد-از اندیشه تا وصول.

به هر صورت هر دو امر به‌قلمرو وجدان تعلق دارند، و درواقع این قلمرو واحد را گاه بین خود تقسیم می‌کنند و گاه به‌نحو اشتراک بر آن حکومت دارند. هر دو هم با آنکه از طبیعت انسانی نشئت دارند انسان‌را به‌مقاومت در مقابل اقتضای طبیعت وی - که میراث طبیعت حیوانی وی محسوب است - می‌خوانند و فریدریش نیچه فیلسوف و شاعر آلمان (وفات ۱۹۰۰) هم که اخلاق و دین هر دو را به‌عنوان امور مخالف طبع محکوم می‌کند انگار قلمرو وجدان را همچون حصاری دربسته می‌یابد که طبیعت حیوانی انسان در آن محبوس می‌گردد، ارادهٔ معطوف به‌قدرت وی از کار بازمی‌ماند و مرد برتر کاغذی او برای عرض هنر خویش جانی پیدا نمی‌کند.

باری، به‌رغم تفاوت در مراتب کمال که ادیان مختلف در مورد حد اعتلای جوهر انسانی دارند، در نزد هر یک از آنها اخلاق هم مناسب با حیات دینی تجلّی دارد

و اگر نسبیتی در آن هر دو به‌نظر می‌رسد اصل آن به‌مدارج کمال انسانی در فرهنگ و تهذیب و محیط خاص مربوط است، در نفس دین و اخلاق نیست. مورخ نیز که در تحقیق راجع به‌دیانات، دانسته یا ندانسته، ناظر به‌جستجوی جوابی برای مسئلهٔ بودن یا نبودن است، در طی این جستجو، هم جوابی را که دیانات به‌اصل مسئله می‌دهند مطالبه می‌کند و هم مبنای عمل را که در آن باب عرضه کرده‌اند و آن اخلاق همعنان با دیانت است تقاضا می‌کند، و درحقیقت عرصهٔ تحقیق او تمام قلمرو وجدان را در برمی‌گیرد.

قلمرو وجدان دنیایی درونی است که در آن نه فقط اخلاق عرصهٔ خیر و شرّ را از هم جدا می‌کند بلکه دین در مفهوم عام خود بین امر مقدس و امر عادی، و بین آنچه رواست و آنچه نارواست تمایز می‌نهد، در هر دو مورد نیز محدودهٔ حکم امری وجدانی و شخصی باقی می‌ماند و اگر «غیر» در آن باب به‌تفتیش بپردازد خود از قلمرو وجدان خارج می‌افتد. با آنکه نفاذ هر دو حکم در عمل و در نزد همهٔ افراد و جماعات توافق ضروری و تلازم نمودی ندارد، باری توافق غایی که سیر استکمالی تاریخ در طی زمان و تدریجاً بین آنها به‌وجود می‌آورد ضرورت خروج آنها را از نظارت «غیر» شرط لازم برای تکامل نفوس انسانی نشان می‌دهد.

فرهنگ انسانی، در دقیقترین، جالبترین و متعالیترین ابداعهای خویش، بخش عمدهٔ اندیشه و ادب و هنر خود را به‌این دو بُعد مستقل و در عین‌حال متلازم قلمرو وجدان مدیون است، و با آنکه تعصب و خرافات در سراسر تاریخ حیات وجدانی انسانیت پیوسته کوشیده‌اند تا همچون دو نیروی مخرّب مهاجم وحدت و تمامیت این عرصهٔ مقدس مطهر را بیالایند، تفاهم و تسامح نیز همواره چون دو نیروی محافظ مدافع توانسته‌اند آنها را در نهایت از سلطهٔ طولانی و مستمر بر این ساحت پاک روحانی باز دارند. تاریخ اخلاق و ادیان انسانی در تمام مدارج استکمالی خود توالی یا تناوب این هجوم و دفاع را عرضه می‌کند، و توافق غایی تدریجی اما قطعی الحصول این دو جنبهٔ وجدان انسانی سلطهٔ نهایی آنها را بر تمدن مادی انسان موجب نیل به‌اطمینان در مورد معنی و ارزش زندگی در معمّای سؤال «بودن یا نبودن» می‌سازد.

بدینسان، جستجوی مورخ در این‌زمینه به‌آنچه مجرد حیات دینی بدان مربوط به‌نظر می‌رسد محدود نمی‌ماند، با غور در آداب و رسوم و اساطیر و اعیاد، آنچه را نیز مبنای اخلاق عملی انسان در جامعهٔ واقع در تحت سیطرهٔ دیانت هست بررسی می‌کند، و ازاینجاست که تاریخ ادیان از محدودهٔ تاریخ کلام و آنچه غالباً مباحث ملل و نحل بدان

محدود می‌ماند قدم بیرون می‌نهد و افقهای وسیعتری را در فرهنگ و هنر و تمدّن اقوام عالم معروض تحقیق می‌نماید.

از این رو برای مورّخ اندیشه‌ها، که تحوّل استکمالی وجدان را در مسیر عروج و استعلای دین مطالعه می‌کند و اخلاق را هم در این خط‌سیر متعالی غالباً با آن همعنان می‌بیند، البته دین و اخلاق هر دو در مفهوم عام مطرح است، چرا که بدون این طرز تلقی نمی‌توان بسط و توسعهٔ قلمرو وجدان را در تمام ابعاد آن قابل بررسی یافت و برای زندگی آدمی معنی و هدف روشنی را که جوابی به‌سؤال «بودن یا نبودن» باشد پیدا کرد. شور و هیجانی هم که جستجو در تاریخ ادیان و اخلاق برای مورخ اندیشه‌ها دارد ناشی از همین طرز تلقی است.

در طی این جستجو مورخ با مخاطب همراه خویش - خوانندهٔ صبور و کنجکاو - زوایای مختلف حیات دینی انسان را جستجو می‌کند، کتابهای مقدس ادیان را در مطالعه می‌گیرد، معابد و مواسم اقوام مختلف را بررسی می‌نماید، با تعمق و دقت جلوه‌های مختلف عمل و فکر رایج در دیانات را از نظر می‌گذرانند و هر روز و هر ساعت منظرهٔ باشکوه و تازه‌یی از حیات دینی و اخلاقی انسان را با خرسندی و شگفتی مشاهده می‌نماید، از متون اهرام و مقابر مصری به‌سرودهای ودا و تعالیم اوپانیشادراه می‌جوید، از مزامیر داود و مواعظ انجیل به‌قرآن کریم و حدیث شریف راه طی می‌کند. سیمای انبیا را در آیات قرآن و روایات تورات مشاهده می‌نماید، احوال اولیا و قدیسان را از حالات و مقالات بایزید و جنید و پلوتینوس+ و مایستر اکهارت+ می‌جوید، اسطوره‌های باستانی و مراسم و اعیاد مصری و فنیقی را در آثار بازمانده از فرهنگ کرت+ و یونان مطالعه می‌کند، در معابد ژاپن تعالیم بودا، و در آثار قدیم روم و اروپا ردّ پای آیین میترا را دنبال می‌نماید، و در توالی این سیر طولانی و پرهیجان تفاوت مدارج در تکامل حیات دینی را در اقوام مختلف و در ادوار متفاوت تمدنها بررسی می‌کند. آثار ادبی و هنری اقوام مختلف را در آنچه به‌حیات اخلاقی و دینی آنهاراجع می‌شود تعبیری از مراتب متفاوت مسیر تکامل آنها می‌یابد، اندیشه‌های فلسفی و عرفانی آنها را موافق با مقتضای احوال اجتماعی و سابقهٔ تاریخی آنها می‌نگرد، و تمام اینها به‌او و مخاطب همراه او می‌آموزد که در قلمرو وجدان، زندگی انسان معنی و هدف دارد و تاریخ عالم در توالی

+ Plotinus, Meister Eckhart, Crète

حوادث غایت و غرض استکمالی مشخص اما مجهولی را دنبال می‌نماید، و اگر برای مسئلهٔ «بودن یا نبودن» جوابی هست جز در قلمرو وجدان، که نسبیت ظاهری دین و اخلاق در مراحل بدوی آن سرانجام با فاصله‌یی تدریجی که طبیعت وی از حیات بهیمی می‌گیرد در مدارج نهایی کمال به‌مرتبهٔ امر مطلق وجدانی ـ درهر دو بُعد ـ نزدیک می‌شود، نباید جست.

مورخ اندیشه که به‌تاریخ عقاید و دیانات نظر دارد، البته باید محدودهٔ مفهوم مورد نظر را در حدی منظور سازد که تحوّل حیات دینی قوم یا اقوام مورد بحث را در طی تاریخ به‌کمک آن مفهوم قابل توجیه یابد. از این رو اگر اسطوره و خرافات را کنار بگذارد یا به‌فلسفه و الهیات و عرفان به‌عنوان اموری خارج از محدودهٔ مورد نظر بنگرد، بدون شک تعداد قابل ملاحظه‌یی از عوامل تحول تاریخی موضوع مورد نظر را نادیده می‌گیرد؛ چنانکه اگر به‌پدیدارشناسی + ادیان اکتفا کند و مسئلهٔ منشأ آنها و روابط فیمابین آنها را در نظر نگیرد، گزارش او از مقولهٔ تاریخ نخواهد بود و فعالیت حیات دینی را در ضمن توسعه و تکامل عقاید، از طریق چنین تحقیقی باز نخواهد شناخت.

به‌هر حال مورخ که در این گونه تحقیق، برای ایمنی از لغزش و کجروی، ترجیح می‌دهد بیشتر همچنان مورخ بماند، با وجود فقد اسناد کافی و رسوخ اقوال شایع در افواه، ناچار از آنچه لازمهٔ دقت و اتقان کار مورخ است بازمی‌ماند. بُعدِ زمان و کثرت وسایط و حصر مآخذ در روایات قومی بندرت وی را در مورد بنیانگذاران ادیان بزرگ به‌معلومات قطعی قابل اعتماد می‌رساند، چرا که اکثر آنها در خارج از عهد یا بیرون از حوزهٔ نظارت تاریخ به‌وجود آمده‌اند. مورد خاص اسلام، که بنیانگذار آن در بحبوحهٔ روشنی تاریخ به‌وجود آمد، در تمام تاریخ ادیان بزرگ عالم یک استثناست، چنانکه در بین کتب مقدس این ادیان هم، که غالباً زمان تحقیق و صحّت اِسناد تمام یا اجزای آنها معروض مناقشات اهل تحقیق شده است، قرآن کریم موردی نادر و استثنایی است، از آنکه چون در عصر حیات رسول خدا ضبط و جمع شده است، در باب زمان تدوین وصحت اِسناد آن تردیدهایی نظیر آنچه در مورد تورات و انجیل اظهار شده است مطرح نیست. امّا مورخ ادیان هم همه‌جا با این اندازه دقت و اعتماد که در مورد اسلام و قرآن کریم وجود دارد نمی‌تواند بحث و تحقیق کند، بعلاوه اختلاف نسخ و تازگی نسبی ضبط غالباً در مورد

+ Phenomenology

ادیان یهود و نصارا مجال این اعتماد را به‌وی نمی‌دهد، و دربارهٔ ادیان غیرالهی - امثال دیانات چین و هند - هم دشواریهای گونه گون که هست غالباً در هر مورد تفاوت دارد، و در مورد ادیان از یادرفته - مثل دیانات مصری و بابلی و فنیقی - هم اگر پاره‌یی اطلاعات از مطالعات تطبیقی به‌دست آید همواره مایهٔ اعتماد و عاری از انتقاد نیست، چنانکه مطالعه در دیانات اقوام بدوی هم موجب پیدایش تفسیرهایی شده است که مطالعه در آنها را از قلمرو بحث تاریخ خارج می‌کند و مورخ ادیان در چنین موارد، برخلاف میل و ترجیح خود، مورخ نمی‌ماند و ناچار در نقد و بررسی نظریه‌ها وارد مناقشات جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی می‌گردد و لاجرم اعتمادی را که نقد تاریخی در مورد اسناد تاریخ به‌وی القا می‌کند در چون و چراهای ناشی از طبیعت این گونه مناقشات از دست می‌دهد.

معهذا نفوذ در ادوار ماقبل تاریخ عقاید و دیانات هم نه فقط برای مورخ اندیشه جاذبهٔ خاص دارد بلکه تا حدی نیز جزو لوازم کار او در جستجوی نقطهٔ آغاز، برای تحول حیات دینی انسان و مدارج آن نیز، محسوب است. اما پیداست که آنچه را در این باب محققان از باب فرضیه اظهار کرده‌اند باید به‌همان نظر بنگرد و توقف و تعصب دربارهٔ یک فرضیهٔ خاص او را از نظر در فرضیه‌های دیگر، که شاید قسمتی دیگر از مدارج تحول حیات دینی را از فرضیهٔ مورد قبول او بهتر روشن نماید، باز ندارد.

به‌هر حال ایمنترین راه در این گونه تحقیق، غیر از اجتناب از التزام نتایج فرضیهٔ واحد، آن است که محقق در این عقاید با نظر تفاهم بنگرد، نه فقط مثل یک دعوتگر کلیسا که برای تبلیغ آیین خویش به‌میان طوایف بدوی رفته است در آن مراسم به‌دیدهٔ تحقیر نگاه نکند، بلکه مثل یک دانشجوی گیاه‌شناس یا حشره‌شناس هم که گل یا حشرهٔ زیبایی را در لای اوراق کتاب خویش خشک کرده است تنها به کالبد خشکیده‌یی که پیش نظر دارد ننگرد، لطف و طراوت گلبرگ و هیجان و حرکت حشرهٔ شکارشده را هم در ورای صورت بی‌طراوت و بی‌روحی که اکنون مأخذ و مستند حکم اوست در نظر بگیرد. بدون این شیوهٔ تلقی، مطالعه در عقاید اقوام بدوی و حتی مطالعه در تمام ادیان دیگر که با سابقهٔ ذهنی محقق سازگاری ندارد محقق را از آفاق تاریخ‌نگری دور می‌دارد و به‌نحوی به گرداب مناقشات احساسی و برهانی‌نما که شایستهٔ اهل کلام و مجادلات است می‌کشاند. این هم گفتنی است که در تاریخ ادیان هر مقوله از مسائل به‌روش خاص خود مورد تحقیق واقع می‌شود و شاید قسمتی از جاذبه و هیجان مباحث آن هم

ناشی از همین تنوع روشها در رویارویی با مسائل گونه گون باشد.

باری، سیر در تاریخ و عقاید کمترین فایدهٔ عمده‌یی که دارد آن است که به‌انسان سماحت فکر و وسعت نظر می‌بخشد و اندیشهٔ وی را از کوته‌نگری و بی‌تحرکی بازمی‌دارد. بعلاوه افقهای ناشناخته‌یی را از دنیای دریافتهای روحانی بر روی انسان می‌گشاید که در آنها هر چه هست به‌قلمرو وجدان تعلق دارد و در حد مصلحت‌جوییها و منفعت‌پرستیهای فردی و تنگ‌نظرانه محدود نمی‌ماند. نه فقط تصوری را که انسان در اقالیم گونه گون و در نزد اقوام متفاوت از مفهوم وجود امر فایق و متعالی دارد همراه با تحول تاریخ حیات انسانی نشان می‌دهد، بلکه معانی و صورتهایی را از آن گونه باورها که به‌زندگی آدمی معنی می‌بخشد و آلام و شرور عالم را برای وی قابل‌تحمل می‌سازد نیز در نزد اقوام مختلف نشان می‌دهد، و آنکه در این مسیر با تأمل و تحقیق راه می‌پوید سرّ این نکته را درک می‌کند که انسان در ادوار گونه گون تمدن و تاریخ خویش هرگز خود را تسلیم نومیدی نمی‌کند و حیات خود را تکرار و توالی حوادث و ماجراهای عادی هر روزینه و آنچه جز به‌خور و خواب و خشم و شهوت او وابسته نیست منحصر نمی‌داند، و اینکه در وجود قدیسان و حکیمان و شهیدان راه حق نمونه‌های کسانی را مشاهده می‌کند که به‌خاطر آنچه آن‌را با تسلیم و محبت دوست می‌دارند و می‌پرستند و در مقابل آن خویشتن را خاضع و مجذوب می‌یابند هرگونه راحت و لذت را بر خود حرام می‌سازند و تمام آنچه را نعمت عاجل حیات محسوب است به‌سودای نیل به‌رضای او که نعیم آجل است فدا می‌نمایند، و بدین گونه نشان می‌دهند که زندگی انسان بی‌هدف نیست و در هر شکلی و هر مرحله‌یی که هست معنی دارد، و به‌پاس آن معنی می‌توان هرگونه محنت و هرگونه دشواری را که در حیات عادی هست تحمل کرد.

با این همه در هیچ مورد توجه به‌این هدف انسان را به‌تسلیم در مقابل آنچه خلاف حیثیت انسانی است الزام نمی‌کند، و مجرد احوال مؤمنان راستین و عارفان از خودی رسته معلوم می‌دارد که برای تأمین تعالی و کمال عالم از بذل جان و ترک لذت و راحت هم مضایقه نیست، و اگر کاهنان و کشیشان و آنها که زیان کسان از پی سود خویش می‌جویند ادیان را وسیله‌یی برای حفظ یا تأمین منافع و مصالح خاص سازند، جوهر واقعی ادیان با فکر منفعت‌جویی شخصی مغایرت کلی دارد، و سوءِاستفاده‌هایی را که رؤسای عوام از اعراض وابسته به‌این جوهر نمایند نباید از لوازم آن به‌شمار آورد. شهیدان بزرگ که در محکمه‌های بیداد، در زیر شکنجه‌های اعدا، یا در میدانهای پیکار

جان خود را بر سر استقامت در مورد هدفهای خویش نهاده‌اند و در تاریخ مسیحیت و اسلام و در ادیان و مذاهب دیگر شواهد بسیار از این جانبازیهای آنها هست از وجود انسانهایی خبر می‌دهند که نزد آنها هدفهای والایی نیز فراسوی زندگی عادی هست و ناچار هر کس احوال آنها را الگوی رفتار تلقی کند خود را مقیدبه‌تحمل «ضیم» وتسلیم به‌ننگ نمی‌نماید و برخلاف آنچه منکران و مخالفان ادیان و شرایع می‌پندارند این آرمانها را موجب رکود و مایهٔ تسلیم نمی‌شناسد.

تاریخ ادیان در عین حال رشتهٔ پیوندی را که به‌رغم تفاوت در عقاید و آداب بین تمام اقوام عالم هست و ممکن است سرانجام دستاویز وحدت و اتحاد جمیع پیروان آنها در نوعی اخوت جهانی گردد، در سراسر تاریخ اقوام عالم قابل مشاهده نشان می‌دهد و معلوم می‌دارد که «جهات جامع» در بین انسانها از «جهات فارق» که بین آنها هست کمتر نیست، و اندیشهٔ عارفان و حکیمان که وحدت نهایی افراد وجوامع انسانی و رفع اختلاف و تفاوت موجود بین آنها را در طی زمان و در ضمن تجربهٔ حوادث و ماجراهای آموزندهٔ تاریخ امری قطعی و اجتناب ناپذیر می‌پندارند بکلی رؤیای بیهوده‌یی نیست.

ورای این فواید، سیر در تاریخ ادیان و عقاید از نظرگاه تاریخ و علم هم متضمن سودهای بسیار است، و این نکته که دین به‌هر حال اگر هم یگانه محرک عمده در اکثر انقلابات و حوادث مهمّ عالم نیست لامحاله یک عامل بسیار قوی و فوق‌العاده در ایجاد این گونه کشمکشها و دگرگونیهای دفعی هست، خود اهمیت این سیر و بررسی را برای طالبان تاریخ و پژوهندگان مباحث وابسته به‌تطور تدریجی جوامع انسانی نشان می‌دهد. مباحث مربوط به «شناخت اقوام انسانی» هم از جستجو در تاریخ عقاید و ادیان معلومات سودمند حاصل می‌کند. درواقع دانش موسوم به «انسان‌شناخت»+ که بیشتر می‌کوشد تا در طوایف و اقوام عالم آنچه را مایهٔ اشتراک و شباهت می‌نماید بررسی کند و فرض وحدت نژادها+ را بیشتر از قول به‌تعدد نژادها+ قابل قبول می‌پندارد در تقریر این طرز شناخت شواهد قابل ملاحظه‌یی در تاریخ ادیان و عقاید خواهد یافت.

بعلاوه تعداد زیادی از مباحث مابعدالطبیعه، چون روح و رؤیا و عالم غیب و حیات بعد از موت، که فلسفه و کلام در آنها به‌غور و تعمق اشتغال دارد، مربوط به‌عقاید و تعالیم ادیان است و بدون تدقیق در تاریخ عقاید و ادیان ریشهٔ بسیاری از این مباحث

+ Ethonology, Monogenism, Polygenism

را بدرستی نمی‌توان دریافت. از این رو در فهم مدارج تحول فکر انسانی در زمینهٔ آن گونه پرسشها که هنوز در فلسفه و حکمت مطرح است، تحقیق در رموز اساطیر و دقایق آراءِ اقوام بدوی و باستانی بدون شک کمتر از تأمل در قطعات کوتاه پراکنده‌یی که فی المثل از حکمای یونان ماقبل سقراط+ در متون مابعد باقی است آموزنده نیست بلکه احیاناً بیشتر از آن گونه عبارات در تقریر سابقهٔ توجه انسان به این قبیل مسائل حکایت دارد.

درست است که چنین جستجوها را بعضی محققان امروز در ردیف مطالعات مردم‌شناسی+، باستانشناسی+ و جامعه‌شناسی+ می‌نگرند، اما اگر در این کار با همدلی و آسانگیری مبادی دگرگونیهای آراء و عقاید را بررسی نمایند حاصل کار آنها به هر حال متقن‌تر و علمیتر از حاصل کار کسانی خواهد بود که با اندیشهٔ از پیش پرداخته به این تحقیقها دست می‌زنند و به هر صورت در این جستجوها تمسک به شیوهٔ توصیفی و اجتناب از برخوردهای کلامی در نیل به یقین علمی طریقی مطمئنتر خواهد بود. در عین حال سیر در تاریخ عقاید و ادیان در شیوه‌یی هم که مورخ با بی تفاوتی کامل دنبال می‌کند تحقیق توصیفی را به نتیجه‌یی قطعی منجر نمی‌کند، و گه گاه در این شیوه کار مورخ به کار عالم طبیعی می‌ماند که بخواهد از بازماندهٔ پروانه یا گیاه خشک‌شده‌یی تمام احوال حیات موجودی را که دیگر هیچ چیز از آن احوالش برای وی قابل تجربه نیست بازسازی و ارزیابی کند، و پیداست که این طرز تلقی از ادیان و عقاید کار کسانی چون فویرباخ+ و فریزر+ و اسپنسر+ و فروید+ را در حد مطالعات مردم‌شناسی و باستانشناسی و جامعه‌شناسی قرار می‌دهد، و این البته با تاریخ ادیان در مفهوم بازآفرینی گذشتهٔ جوهر حیاتی ادیان و عقاید تفاوت دارد. به هر تقدیر در مورد دین نیز مثل عرفان و ادب ایمنترین راه آن است که مورخ چیزی از شور و شوق پیروان و معتقدان آنها را به خود تلقین کند و در طی جستجو خویشتن را از هرگونه گرایش به کوته‌نظری و کوچک‌شمری هم که آفت هرگونه شناخت علمی است دور نگه دارد.

البته بحث در مقالات ارباب ادیان و مذاهب که از آن در نزد قدما به علم ملل و نحل تعبیر می‌شد برای آنچه علم کلام نام دارد در حکم نوعی مدخل یا ایساغوجی+ محسوب است که دفع شبهات مربوط به اصول عقاید و تقریر معتقَدِ اهل اسلام بر مبنای

+ Pre- Socratees, Anthropology, Archeology, Sociology, Feuerbach, J. G. Frazer, H. Spencer, Sigmund Freud, Isagogia

برهان و نظر بدون وقوف بر آن ممکن نیست، و سابقهٔ تألیف و تصنیف این نوع کتابهای مدخل، صرف نظر از آنچه ذی المقدمهٔ آنها محسوب است، در نزد قدما به متأخران حکمای یونان می‌رسد، و در آنچه به عقاید و کلام مربوط می‌شود چون هدف متکلمان اثبات عقاید شرعی بر وفق برهان است و این اثبات به دفع شبهات مخالفان محتاج است پس تحقیق در این شبهات ملل و نحل برای اهل کلام ضرورت دارد.

لیکن برای آن کس که از نظرگاه تاریخ یا فلسفه در مقالات و آراءِ اهل ملل و نحل می‌نگرد، و البته مقالات فلاسفه و اقوال سوفسطائیه حکمای یونان را هم آن گونه که در نزد مسلمین مطرح بوده است از این مقوله محسوب می‌دارد، دیگر مسئله به عنوان یک مدخل بر علم کلام مطرح نیست، مطلب اصلی است و به همین جهت طرح مسئله با دیدگاه تطبیقی اهمیت و فایدهٔ بیشتر دارد.

درست است که در اثبات عقاید دینی و دفع شبهات منکران، دین را در مفهوم اخصّ خود که در قرآن کریم (۱۹/۳) عبارت از اسلام است مبنای تقریر اصول عقاید در تعالیم کلام تلقی می‌کنند، لیکن باز در ردّ مقالات و آراءِ اهل شبهه و اصحاب بدعت، این عقاید را نیز چنانکه فحوای برخی اشارات هم مجوّز آن است مشمول عنوان «دین» شمرده‌اند، و بدین گونه در آنچه به عقاید باطل و مقالات اهل شرک مربوط می‌شود نیز به دستاویز تعبیر قرآنی (۸۵/۳) یا به مجرّد پیروی از مقتضای لغت، عنوان دین و ادیان و دیانات را به هر حال بر سبیل توسع یا مجاز به کار برده‌اند، و غیرمتکلمان از فلاسفه و مورخان هم وقتی از عقاید امم و اقوام بدوی و رسوم و عادات بت پرستان و عابدان اجرام و کواکب سخن می‌گویند از آن عقاید به ادیان و دیانات تعبیر می‌کنند، چنانکه عادات و آداب اعراب جاهلی را هم اهل تفسیر دیانات قوم می‌خوانند، و در نام حنفای عرب هم که خود را پیروان آیین ابراهیم می‌خوانده‌اند، حنیف را در مفهوم آن کس که از دین باطل به دین حق گراییده باشد دانسته‌اند، و دین در معنی عادات و تقالیدی که مأخوذ از آباء یا مبنی بر اهواء باشد نیز بر وفق قول برخی از اهل تفسیر در قرآن کریم (۶/۱۰۹) نیز سابقه دارد [۱].

آنچه مسلمین علم ملل و نحل خوانده‌اند، خواه به عنوان مدخل علم کلام و خواه به مثابهٔ تاریخ ادیان، غور و تعمق در دقایق آراء و مقالات ارباب دیانات مختلف را الزام می‌کند، و در همه حال مجموع عقاید و رسوم مشترک و متداول و مورد تکریم و تقدیسی را که نزد اقوام عالم به مثابهٔ طریق صواب و امری که متابعت از آن غیرقابل اجتناب است

تلقی می‌شود علما به‌نام ادیان می‌خوانند، هرچند پاره‌یی از آنها جز از مقولهٔ عادات و آداب نباید به‌حساب آید، و حریم تجاوزناپذیری را که پیروان شرایع در باب حلال و حرام و واجب و مکروه دارند در آنها نمی‌توان به‌طور مشخص و بارز نشان داد.

باری با آنکه بعضی متشرعه و صوفیه خوض در علم کلام را برای عوام نهی کرده‌اند، علما غالباً اعتقاد خالی از تحقیق و نظر را مؤدّی به‌ایمان واقعی نشمرده‌اند، و این جمله نشان می‌دهد که بحث در مقالات ارباب دیانات و اهواء در آنجا که شناخت عقاید و آداب مربوط به‌دین حق بر مبنای برهان و نظر ضرورت قطعی دارد اجتناب‌پذیر نیست، و از اینجاست که علم ملل و نحل در بین مسلمین به‌چشم اهمیت نگریسته شده است و طرح مباحث آن بر شیوهٔ مطالعات تطبیقی برای طالبان تاریخ و حکمت نیز واجد اهمیت است.

به‌هر حال بحث در دیانات و آراء اقوام عالم فقط وقتی از مقولهٔ علم در معنی واقعی آن محسوب است که هم در بحث و تقریر عقاید و آراء از حدود شیوه‌های تحقیقی خارج نشود و هم از سنجش آراء و عقاید گونه گون در آنچه با روابط انسانی قابل توجیه می‌نماید پیوندهایی را که از وحدت منشأ یا از تأثیر و نفوذ ناشی می‌نماید جستجو کند و تمام آنچه را در قلمرو عقاید و آراء منشأ یا عامل محرک حوادث و انقلابات تاریخ به‌شمار می‌آید نیز با توجه به‌اصول علمی عصر چون علیت، نسبیّت و قاعدهٔ تطور تدریجی مربوط بدارد، و هرچند نیل به‌این اندازه غور و تحقیق، با توجه به‌محدودیت امکانات محقق و وسعت قلمرو موضوع، هنوز هم در حوصلهٔ مورخ محقق عصر ما نیست مسلمین به‌احتمال قوی اولین قوم عالم بوده‌اند که این بحث را در محدودهٔ امکانات علمی و عصری خویش تا آنجا که میّسر می‌شده است بر مبنای تحقیق علمی بنیاد نهاده‌اند [۲] و با سعی در التزام حداکثر دقت و صحت ـ تا حد ممکن ـ توانسته‌اند به‌آنچه در این زمینه به‌وجود آورده‌اند جنبهٔ علمی یا لااقل صبغهٔ فلسفی بدهند. چنانکه **کتاب الملل والنحل** شهرستانی، و **کتاب الفصل فی الملل والاهواء والنحل** ابن حزم با وجود مراتب تفاوت که بین آنها هست اهمیت و سابقهٔ نقش مسلمین را در ایجاد این بحث نشان می‌دهد.

در اوان پیدایش مبادی این بحث در بین مسلمین تسامح قابل ملاحظه‌یی که در اکناف آن در مورد اهل کتاب رعایت می‌شد و مجوس و صابئین را هم مثل یهود و نصارا با وجود اختلافاتی که در این باب بین فقها ظاهر می‌گشت در ذمهٔ مسلمین وارد می‌کرد، از اسباب عمده‌یی بود که آشنایی با مذاهب و مقالات ارباب

دیانات و فرقه‌های مبتدعهٔ آنها را برای اهل اسلام ممکن می‌ساخت، و توسعهٔ مجادلات فِرَق هم مخصوصاً در مجالس متکلمان بحث بالنسبه آزاد در این گونه مسائل را امکان توسعه می‌داد. فقدان چنین محیط مساعد بحث و نظر در قلمرو غرب که کلیسا بشدت با فلسفه و با نفوذ عقاید مخالف در حوزهٔ دیانت نصارا مبارزه می‌کرد نیز موجب عمده‌یی بود که پیدایش تحقیقات مربوط به‌دیانات و اهواء اقوام مختلف عالم را در دنیای غربی مدتها به‌تأخیر انداخت. اقدام مسلمین هم به‌بحث و تحقیق در این مسائل از مدتها بعد از فتوح اسلامی و مشاجرات سیاسی بین فرق شیعی و مرجئه و خوارج و قدریه آغاز شد و البته خوض علمی در این گونه مسائل به‌یک دوران آرامش نسبی، نظیر آنچه در عهد اول عباسیان و در عصر مأمون و معتصم حاصل شد، احتیاج داشت و تأثیر فرقهٔ معتزله را هم در این باب نباید کم اهمیت شمرد.

معهذا سابقهٔ توجه به‌عقاید و آراء اقوام مختلف در دنیای قبل از اسلام به‌نویسندگان و محققان باستانی یونان و روم می‌رسد. البته کنجکاویهایی که در زمینهٔ جغرافیا و راههای بازرگانی و همچنین در باب اقوام غیریونانی در بین یونانیها پیدا شد گه‌گاه دامنه‌اش به‌عقاید دینی و مراسم و آداب مربوط به‌نیایش و لواحق آن نیز می‌رسید، چنانکه در اقوال منقول از فلاسفهٔ اقدمین و در آثار کسانی از آنها که نوشته‌هاشان بیش و کم باقی است نیز به‌عقاید و آداب طوایف مجاور از جمله مصریها و مردم لودیه و مغان آسیای صغیر اشارت هست. اما از این مقوله آنچه در آثار مورخانی چون هرودوت+ و گزنفون+ یا فلاسفه‌یی چون افلاطون و ارسطو باقی است انضباط و انسجام گزارشی تحقیقی و علمی را - حتی در مقیاس عصر - متضمن نیست. با این همه از مجرد اشارات آنها برخی معلومات در زمینهٔ ادیان اقوام به‌دست می‌آید که در منابع دیگر نیست و صحّت و دقت نسبی بعضی از آنها را تتبعات و کشفیات تازه هم می‌تواند تأیید نماید.

از جمله روایات هرودوت درباب عقاید مصریهای باستانی که بر وفق گزارش وی بیشتر از تمام اقوام دیگر پایبند «دیانت» بوده‌اند، اکنون در دنبال تحقیقات جدید معتبر و قابل تأیید می‌نماید [۳]. درباب عادات و رسوم آنها و همچنین عقاید و مناسک سایر اقوام عصر خویش، هرودوت آنچه را شنیده است نقل می‌کند و در برخی موارد مسموعاتش هم مبتنی بر ملاحظات شخصی است و غالباً در بحث منشأ عقاید

+ Herodotus, Xenophon

روشنگریهایی می‌کند که جالب است. چنانکه در باب گاو آپیس+ جزئیات اطلاعات او قابل ملاحظه است و شاید بدون آن خبر که منشأ گاوپرستی رایج در مصر را تقریر می‌کند، روایت گوسالهٔ زرّین قوم یهود در بیابان سینا، و قصهٔ افتراق قوم سامری، نمی‌توانست بروشنی و از طریق اسناد غیر عبرانی توجیه گردد و اقدام قوم در ساختن گوسالهٔ زرین به‌مثابهٔ نوعی اشارت به‌تمایل آنها جهت بازگشت به‌ارض مصر و احساس ترس یا ندامت از تبعیت موسی در خروج از سرزمین فرعون تلقّی شود. نیز روایات وی در باب نیایش زالموکسیس+ دربین برخی طوایف تراکیه اساطیر مربوط به‌حیات ابدی را که در خرافات سایر اقوام هم هست تصویر می‌کند [٤]. حتی این نکته که روایات وی در باب مغان و آیین آنها از ذکر زرتشت خالی است ظاهراً تأییدی بر این دعوی باشد که آیین زرتشت با حوزهٔ فرهنگ اقوام ماد و پارس که مأخذ اطلاعات هرودوت مربوط به‌آنجاست هنوز تعلقی یا نفوذی نداشته است.

همچنین آنچه پلوتارک (فلوطرخس)+ در باب آیین مغان نقل می‌کند تصویری از عقاید زروانی است که به‌کمک آن بهتر می‌توان بعضی ابهامهایی را که درباب تاریخ ادیان باستانی ایران هست تحلیل و توجیه کرد. یک رسالهٔ پلوتارک که متضمن اشارتی به‌این آیین مغان هم هست دربارهٔ ایزیس+ و اوزیریس+ خدایان مصری اطلاعات مفید به‌دست می‌دهد،و با آنکه امروز بعضی متون باستانی مصر هم در این‌باب کشف شده است آنچه پلوتارک در این‌باره نقل می‌کند جامعتر و منسجمتر از معلومات پراکنده‌یی است که در این امور از متون هیروگلیف به‌دست می‌آید [٥] و همین معنی نشان می‌دهد که یونانیان اگر چند بحث در ادیان را به‌عنوان علم مستقلی تلقی نکرده‌اند، در آن‌باب معلومات جالبی به‌دست داده‌اند. درواقع هرچند پلوتارک را بعضی محققان ا ز پیشروان مطالعات تطبیقی در ادیان شمرده‌اند [٦] در این‌زمینه هم مثل تاریخ‌نگاری شیوهٔ بیان وی جنبهٔ علمی ندارد، چرا که در طرز نقل وی نشانی از توجه به‌منشأ عقاید و تأثیر عوامل و اسباب آنها نیست و تأثیر پذیری آنها را هم از محیط و حوادث چنانکه باید در نظر نمی‌گیرد و بیشتر به‌تعلیم و قصه ناظر به‌نظر می‌رسد.

به‌هر حال در باب تحول عقاید و آراءِ طوایف و اقوام باستانی، روایات نویسندگان قدیم یونان و روم غالباً از بعضی فواید خالی نیست و حتی در اقوال برخی

+ Apis, Zalmoxis, Plutarchus, Isis, Osiris

فلاسفهٔ قوم هم مثل افلاطون و ارسطو در این باب اشارات جالبی هست. معهذا چون طرز تلقی آنها از عقاید و دیانات اقوام غالباً همچون تلقی از آداب و رسوم اقوام فروتر بوده است در فهم دقایق آنها ظاهراً چندان همدلیی نشان نداده‌اند. بعلاوه در برخی موارد چون بیشتر بر مجرد مسموعات بسنده می‌کرده‌اند، اکثر منقولات آنها بدون تدقیق کافی قابل اعتنا نیست، و با این همه، در بسیاری موارد قراین و شواهد دیگر هم هست که روایات آنها را درخور توجه نشان می‌دهد، و واقع آن است که ارزش این روایات در همهٔ موارد یکسان نیست و برحسب موارد تفاوت دارد.

از جمله دربارهٔ عقاید و رسوم فنیقیان، که کیش آنها در **عهد عتیق** هم تقبیح شده است، پولی بیوس+ مورخ خاطرنشان می‌کند که نزد اهل کارتاژ «هیچ چیزی که موجب کسب نفعی تواند شد نامطلوب نیست» و بدینسان آنها را به‌آنچه نزد ما مذاهب اباحی خوانده می‌شود منسوب می‌دارد، و هرچند این قول را اشارات پلوتارک هم تأیید می‌کند، لحن پولی بیوس به‌طور واضحی مغرضانه به‌نظر می‌رسد و البته از نویسنده و مورخی که یار غارسی پیو+ فاتح قهار و سفّاک کارتاژ است چنین حکمی خلاف انتظار نیست. همچنین دربارهٔ آداب و رسوم پرستندگان میترا هم بعضی آباء مسیحی پاره‌یی اطلاعات داده‌اند که از آن جمله آنچه جروم قدیس+ در باب آیین تشرف آنها، و ترتولین+ (۱۶۰ــ ۲۴۰ م) راجع به‌آداب تطهیر آنها ذکر می‌کند متضمن روشنگریهاست، اما در مورد دیانتی که به‌قول ارنست رنان+ هرگاه نفوذ مسیحیت در روم سد شده بود دنیای روم از آن وی بود [۷]، البته از این آباء مقدس نمی‌توان انتظار تعهد صدق و دقت علمی داشت.

معهذا در مورد طوایف اسلاو هم پروکوپیوس+ مورخ بیزانسی اطلاعات جالبی به‌دست می‌دهد که نادر و جالب است. بر وفق روایت وی، آنها معبودی را که صاعقه در حکم اوست عبادت می‌کرده‌اند، به‌تقدیر و جبر اعتقاد نداشته‌اند، و در هنگام بیماری یا مظنّهٔ خطر به‌معبود خویش وعدهٔ تقدیم نذر و نیاز می‌داده‌اند و بدین گونه با فدیه جان خود را از مهلکه می‌رهانیده‌اند. قول پروکوپیوس در باب عقاید قوم البته جالب است، اما چون قبل از عهد مسیحیت از خود آنها هیچ سندی در این ابواب در دست نیست بر این روایت اعتماد زیادی نیست و اصل خبر، مثل آنچه مسعودی و ابن‌فضلان هم در باب

+ Polybius, Scipio, St. Jerome, Tertulian, Ernest Renan, Procopius

آنها نقل می‌کنند، از خلط و لبس خالی نمی‌نماید [۸].

همچنین دربارهٔ عقاید و رسوم اقوام گالیا (گل)+، که کاهنان آنها به‌نام دروئید+ مثل مغان ایران تعلیم فلسفی داشته‌اند، آنچه از یادداشتهای یولیوس قیصر+ به‌دست می‌آید گه‌گاه با روایات نویسندگان دیگر هم به‌نحو روشنتری تقریر و بیان می‌یابد. از جمله روایت قیصر که به‌موجب آن حیات بعد از مرگ در نزد این طوایف رسوخ تمام دارد و منشأ شجاعت فوق‌العادهٔ آنها نیز همین است ظاهراً حاکی از نوعی قول به‌تناسخ باشد، و از روایات دیگر هم برمی‌آید که قوم گه‌گاه به‌دیگران پول وام می‌داده‌اند تا آن‌را در نشئهٔ دیگر بازپس گیرند. و البته برای قومی که هم به‌روایت پوزئیدونیوس+ (۱۳۵ - ۵۱ ق م) در مراسم مربوط به‌سوختن اموات خویش گه‌گاه نامه‌هایی برای دوستان می‌نوشتند و آنها را بر روی تل هیزم که برای سوزاندن جسد آماده بود می‌انداختند تا متوفی آن‌را به‌یارانشان برساند، پیداست که مرگ خاتمهٔ همه‌چیز حیات نیست تا ترس از آن جنگجوی گالیایی را از مقابله با دشمن بترساند، و شک نیست که چنین اعتقادی آنها را در مقابله با خصم باید ثبات و رسوخ آمیخته به تهور بخشیده باشد.

عقاید و آراء اقوام روم و یونان باستانی هم، که مخصوصاً در قلمرو روم تنوع فوق‌العاده دارد، بدون تعمق در آثار خود آنها چنانکه باید مفهوم نمی‌شود. معهذا از آغاز مسیحیت هم دیگر آن لحن بیطرفی که در موارد دیگر طرز بیان قوم را تا حدی نیز سرسری نشان می‌دهد در اقوال منسوب به‌آباء کلیسا انعکاس ندارد و پیداست که فی‌المثل از آنچه یوستین قدیس+ (ح ۱۰۰ - ۱۶۵ م) در اعتذارنامه‌های خویش راجع به‌عقاید اهل شرک نقل می‌کند، یا آنچه ترتولیان در ردّ اقوال مرقیون و اگوستن قدیس+ (۳۵۴ - ۴۳۰ م) در نقد تعلیم مانی تقریر می‌نماید تحریف حقایق اقوال مخالف و تسلیم به‌جاذبهٔ تعصب مذهبی غالباً پیداست. این وضع در تمام دوران طولانی قرون وسطی در حوزهٔ مسیحیت حاکم به‌نظر می‌رسد، و حتی بعد از عهد انسانی و در عصر جدید هم مبلّغان و دعات فرانسیسکن+ که فی‌المثل برای نشر و تبلیغ آیین مسیح به چین رفته‌اند از آنچه از عقاید و آراء اهل چین نقل کرده‌اند گه‌گاه با افسانه‌های ماکوپولو+ در باب

+ Gallia (Gaule), Druids, Julius Ceasar, Poseidonius, St. Justin, St. Augustin, Franciscans, Marco Polo

مغول تفاوت ندارد [۹]، و این همه نشان می‌دهد که در فهم عقاید و آراء دینی دیگران نه فقط کنجکاوی و علاقهٔ بی‌شایبه نسبت به‌اصل و جوهر دین بلکه انصاف و تسامح برای درک آن عقاید نیز ضرورت دارد و آنجا که سودای تبلیغ ذهن دعوتگر را مشوب سازد البته هیچیک از این دو امر حاصل نخواهد بود.

اهمیت نقش مسلمین در بسط و توسعهٔ علم ملل و نحل بدون شک تا حدی ناشی از وجود فرقه‌های متعدد در داخل حوزهٔ اسلام می‌شد. ادیان گونه‌گون در داخل و خارج این قلمرو پرطول و عرض نیز از موجبات آن بود. اما طرز تلقی بالنسبه تسامح‌آمیز حکما و متکلمان اسلام از دیانات و مقالات این اقوام گونه‌گون درواقع تهذیب عالی شریعت سمحه‌یی را نشان داد که با اهل کتاب در خارج و داخل قلمرو اسلام جز بندرت آن‌هم غالباً فقط در هنگام ضرورت هیچ‌گونه سختی نشان نمی‌داد، و مناظرات فرق و مشاجرات مذاهب آن به‌پیروانش نشان داده بود که برای اجتناب از وقوع در خطا و ضلال مطمئنترین طریق شناخت واقعی موارد خطا و ضلال است و به‌این گمان که پاره‌یی مقالات اهل آراء و دیانات با عقاید اهل اسلام توافق تام ندارد نباید از سعی در شناخت آن عقاید تحاشی داشت. تعدادی از مورخان و متکلمان مسلمین که در باب مقالات اهل عقاید و دیانات بررسی کرده‌اند این وسعت مشرب را تا حد زیادی حفظ کرده‌اند و کتابهایی چون **تاریخ یعقوبی**، **مروج الذهب مسعودی**، **الفهرست** ابن‌الندیم، **مالِلهند** و **آثارالباقیهٔ بیرونی**، و کتاب **الملل والنحل** شهرستانی نشانه‌هایی از این طرز تلقی را نشان می‌دهند. آنها هم که مثل **الفصل** ابن حزم یا **الفرق بین الفرق** بغدادی لحن مناظره دارند به‌هر حال آنچه را در نزد طوایف و فِرَقِ مختلف مربوط به‌عقاید و آراء می‌شود همواره به‌دیدهٔ امری جدّی می‌نگرند ـ نه با عدم تفاوت.

تاریخ یعقوبی تألیف احمدبن ابی یعقوب اصفهانی معروف به‌ابن واضح یعقوبی (وفات: بعد از ۲۹۲ هجری) در بخش اولش که تاریخ انبیا و ملوک اسرائیل و اخبار مربوط به‌عیسی و اقوام بابل و هند و یونان و روم و مجوس و چین و مصر و قدمای عرب را شامل است اطلاعات دقیق و غالباً ارزنده‌یی در باب دیانات و عقاید این اقوام به‌دست می‌دهد، و هرچند به‌علت آنکه مقدمهٔ این بخش از کتاب مفقود است مآخذ اطلاعات او در این باب در دست نیست، از قراین پیداست که مؤلف در جمع و تدوین این اطلاعات به‌مراجع مختلف و قابل اعتماد رجوع کرده است، از جمله اخبار مربوط به‌اقوام عبرانی و تواریخ و احوال آنها را ظاهراً از روایات تورات و برخی مراجع سریانی گرفته باشد. در

باب روم و یونان هم هرچند مآخذ وی معلوم نیست صحت غالب مطالب حاکی از مراجعه به‌منابع قابل اعتماد است. اینکه یعقوبی سالها در ولایت ارمنیه‌بسر برده است و بعد از آن هم ظاهراً مسافرتهایی به‌خراسان و هند کرده است و باقی عمر را در مغرب و مصر بسرآورده است نشان می‌دهد که اطلاعات مأخوذ از اقوال اهل اطلاع هم می‌بایست تا حدی جزو منابع روایات وی بوده باشد. وسعت نظر و تسامح او هم در نقل روایات قابل ملاحظه است، چنانکه هرچند خود وی و خاندانش ظاهراً شیعهٔ امامی بوده‌اند در نقل اخبار عباسیان و مخالفان شیعه هم جانبداری و تعصبی نسبت به‌اعتقاد خویش نشان نمی‌دهد، و درباب اخبار عیسی مسیح هم که روایات انجیلها را ذکر می‌کند با آنکه آن روایات با آنچه مسلمین در باب عیسی اعتقاد دارند تفاوت دارد جز آنکه در دنبال نقل آنها قول قرآن را به‌عنوان فصل‌الخطاب نقل نماید بهیچ‌وجه در ردّ و طعن بر صحّت اناجیل ضرورتـی نمی‌بینند. اطلاعات او درباب ادیان مجوس و اخبار طوایف فرس باستانی هم غالباً مبتنی بر دقّت و اتقان است و گه گاه نکات تازه و بی‌سابقه‌یی در این‌باب نقل می‌کند که برای مورخ از لحاظ درک تاریخ تمدن و تشکیلات اداری و اجتماعی متداول در نزد قوم نیز اهمیت دارد. چنانکه از ادیان جاهلی و رسوم قبایل عرب قبل از اسلام هم اطلاعات دقیقی به‌دست می‌دهد که در روایات مورخان دیگر احیاناً با آن اندازه دقت همراه به‌نظر نمی‌رسد.

مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین (وفات ۳۴۵) مورخ بغدادی و مؤلف تاریخ معروف **مروج الذهب** نیز، که ظاهراً نسب به‌عبدالله‌بن مسعود از معاریف صحابه می‌رساند، در این کتاب و همچنین در تألیفات دیگر خویش از جمله **التنبیه والاشراف**، و **کتاب اخبارالزمان**، معلومات و اطلاعات جالبی درباب عقاید و دیانات امم و اقوام گذشته به‌دست می‌دهد که غالباً دقیق و احیاناً طرفه و تازه است. مسعودی چنانکه از آثارش مستفاد می‌شود تنها مورخ ساده نیست فقیه و محدث و ادیب و متکلم و منجم و ریاضیدان هم هست و ظاهراً به‌فارسی و برخی لغات دیگر هم آشنایی دارد. هرچند بسیاری از آثارش که خود وی در آثار موجودش بدانها اشارت دارد از بین رفته است، از آنچه موجود است و مخصوصاً از بازماندهٔ اخبار الزمانش که از سی مجلد آن فقط جزءِ مختصری نشر شده است تبحر و توغل فوق‌العادهٔ وی در مسائل مربوط به‌عقاید و ادیان برمی‌آید.

درباب مسافرتهای طولانی وی ظاهراً بعضی محققان مبالغه کرده‌اند، اما محقق

است که وی قسمتی از عمر خود را در مسافرت گذرانیده است و در طی این مسافرتها هم از فارس و کرمان تا به‌نواحی چین و هند نیز رفته است، و همچنین در فلسطین و سوریه و مصر هم چندی اقامت داشته است، و پیداست که آشنایی با طوایف و اقوام مختلف و بررسی در مآخذ و کتب مایهٔ عمدهٔ این معلومات وسیع و قابل ملاحظهٔ او درباب عقاید و ادیان امم عالم و تواریخ و آثار آنها محسوب است و به‌هر حال اطلاعات او در باب دیانات و عقاید قدمای مصر و روایات مربوط به‌دیانات اهل چین و احوال صقالبه (اسلاوها) و عجایب هند هرچند همه‌جا ظاهراً بر مآخذ موثق مبتنی نیست، و از جمله اخبار مربوط به‌مصر قدیم بیشتر صبغهٔ اخبار قُصّاص وقصص معروف به‌اسرائیلیات دارد،باز اکثر اطلاعات وی درباب ادیان و عبادات و هیاکل اقوام مختلف حاکی از کنجکاوی فوق‌العاده و از ذهن علمی است. در روایات مربوط به‌مصر قدیم هم حاصل عمدهٔ اقوال وی توجه به‌سحر و کهانت در بین قدمای مصر است و این امری است که در نزد مسلمین مورد اتفاق و مبتنی بر اشارات مذکور در قرآن در حکایت موسی و فرعون و ساحران است [۱۰].

ابن‌الندیم ابوالفرج اسحق‌بن یعقوب الوراق بغدادی معروف به‌الندیم (وفات ۳۸۵) و ابن ندیم الوراق مؤلف کتاب معروف الفهرست، با آنکه کتابش درواقع مبنی بر ذکر عناوین و اسماء کتابها و بیان احوال و آثار مؤلفان و مصنفانی است که نوشته‌هاشان به‌زبان عربی نقل یا تصنیف شده است و مؤلف با آنها آشنایی و از مندرجات آنها و احوال آنها آگهی داشته است به‌مناسبت ذکر کتب در نقل و نقد مطالب نویسندگان و آراء و اقوال برخی از اصحاب دیانات هم گه‌گاه اطلاعات سودمند دارد که مخصوصاً از لحاظ نشان دادن وسعت حدود اطلاعات مسلمین در این گونه مباحث حایز اهمیت خاص است. وی که خود ظاهراً مثل ابن واضح یعقوبی شیعی‌مذهب بوده است، چنانکه از مطاوی کتابش برمی‌آید مشرب فلسفی داشته است. در حکمت شاگرد ابوسلیمان منطقی سجستانی مؤلف صوان الحکمه و در علوم عصر از اقران سیرافی و علی‌بن هارون منجم بوده است، و به‌سبب قرب مشربش با حکما و معتزله و شیعه ذهنی روشن و خالی از تعصب داشته است که آشنایی با کتب قدما و ارتباط با علما که لازمهٔ شغل وراقی وی بوده است نیز احاطه بر کتب و مقالات اهل دیانات را برای وی ممکن می‌ساخته است. از جمله اقوال وی درباب احوال مانی و اقوال و آثار مانویه و صابئین حاکی از وسعت اطلاعات وی در این مباحث و متضمن معلومات نادر و کم‌نظیر است، و لحن بیانش هم

حاکی از ذهن علمی و بکلی عاری از تعصب و جانبداری معمول در نزد متکلمان و ارباب مناظرات عصر به‌نظر می‌رسد و از این رو غالباً مورد اعتماد اهل تحقیق واقع می‌شود.

از سایر کسانی که در این زمینه به‌تألیف و تصنیف پرداخته‌اند ابن‌حزم اندلسی صاحب کتاب **الفِصَل فی الملل والاهواء والنحل** را باید یاد کرد که البته وسعت فوق‌العادهٔ اطلاعات او در این مسائل مانع از محدودیت نظرگاهش در طرز بحث و تلقی از این مسائل نبوده است. ابو محمد علی بن احمدبن سعید قرطبی معروف به‌ابن حزم در ۳۸۴ در اندلس به‌دنیا آمد و در ٤٥٦ وفات یافت، فقیه و حکیم و متکلم و مورخ و شاعر بود و در غالب مباحث علمی هم آثار ارزنده به‌وجود آورد، اما اقتضای عصر و محیط مخصوصاً او را به‌تحقیق در عقاید و دیانات علاقه‌مند ساخت و در این زمینه شهرت و اعتبار فوق‌العاده‌یی یافت. کتاب معروف او به‌نام **الفِصَل** دایرة‌المعارف جامعی شد درباب تمام ادیان و عقایدی که با عالم اسلامی خاصه دنیای اندلس به‌نحوی در ارتباط بود. مؤلف در جمع و تدوین اطلاعات مربوط به‌این مباحث اهتمام بسیار کرده بود و علاوه بر مطالعهٔ مآخذ بسیار تحقیقات و بررسیهای شخصی هم در این مباحث داشت، و درواقع آنچه درباب آیین یهود و نصارا در کتاب وی هست در این‌باره جای تردید باقی نمی‌گذارد. دربارهٔ عقاید و اقوال فِرَقِ یهود و نصارا اطلاعات وی غالباً حاکی از بررسیهای شخصی به‌نظر می‌رسد که البته از ارتباط وی با پیروان این ادیان در بلاد اندلس ناشی است.

اینکه ابن‌حزم سابقهٔ بعضی عقاید و رسوم این طوایف را گه‌گاه با دقت نقل می‌کند و دگرگونی یا استمرار آنها را همچنان تصریح می‌نماید نشان عمق تحقیقات او در این گونه بحثهاست. اثر وی تنها تاریخ ساده‌یی از عقاید و آراء اهل دیانات و ملل نیست، آنچه توجه وی را به‌آراء اهل دیانات جلب می‌کند درحقیقت طرح مباحث فلسفی است، از این‌رو در نقل این آراء مخصوصاً در آنچه به‌عقاید و اقوال یهود و نصارا راجع می‌گردد نیز غالباً توجه به‌این نظرگاه کلامی و فلسفی پیداست. فی المثل در بحث از مذاهب و عقاید یهود مسئلهٔ امکان نسخ شرایع را که بیشتر به‌نظرگاه مسلمین در مورد شریعت موسی ارتباط دارد با دقت و تفصیل طرح می‌کند، و درباب نصارا مسئلهٔ تحریف اناجیل و صحت و اعتبار متن آنها را بیشتر از مباحث دیگر قابل بحث می‌یابد. ابن‌حزم در فقه اسلامی مذهب ظاهری دارد و این طرز تلقی از احکام در موقف فلسفی و کلامی او نیز البته انعکاس پیدا می‌کند. با این‌همه، وسعت اطلاعات او درباب عقاید ارباب

دیانات و ملل از اهمیت و عمق علم ادیان و عقاید در نزد مسلمین حکایت دارد.

چنانکه ابو منصور بغدادی مؤلف **الفرق بین الفرق** هم، بر رغم لحن جدلی و کلامی که غالباً در اقوالش هست، احاطهٔ قابل ملاحظه‌یی در تقریر عقاید و دیانات نشان می‌دهد. ابومنصور عبدالقاهر بغدادی (وفات ۴۲۹) درواقع عمدهٔ عمرش در نشابور و اسفراین در تقریر دیانات و مذاهب بیشتر به‌تأیید و اثبات مذهب اشعری ناظر است و به‌همین سبب در بیان مذاهب اهل اسلام لحن متکلمان سنی و اهل جدل ومناظره را دارد و احیاناً بعضی اقوال اهل فرق را برسبیل جدل متضمن دعاوی و لوازمی می‌یابد که نزد آن فرقه‌ها بدان صراحت در آن گونه معنی مطرح نیست، چنانکه آنچه در باب شیعه به‌بیان می‌آورد نزد شیعه جز دعوی بی‌حجتی نیست. کتاب وی به‌نام **الملل والنحل** ظاهراً هنوز به‌دست نیامده است و شاید هم لحن آن تا این حد یکجانبه و آلوده به‌تعصب نبوده است. کتاب **اصول‌الدین** وی هم تا حدی لحن بالنسبه عینی و علمی دارد و از پاره‌یی جهات به **کتاب المحصل امام** فخر رازی می‌ماند و به‌هر حال در فهم بعضی اقوال ارباب دیانات از کتاب **الفرق بین الفرق** بیشتر قابل اعتماد به‌نظر می‌رسد. کتاب **التبصیر فی الدین** اثر ابوالمظفر اسفراینی (وفات ۴۷۱) هم که از الفرق بین الفرق و مؤلف آن متأثر می‌نماید از این حیث بیش از آثار عبدالقاهر بغدادی اعتبار ندارد.

نقطهٔ مقابل برداشت جدلی و کلامی سختگیرانه و تا حدی تعصب‌آمیزی را که در اقوال ابومنصور و ابن‌حزم پیداست در طرز تقریر ابوریحان بیرونی باید جست، خاصه در نقل آراء و دیانات هندوان و مجوس. ابوالریحان محمدبن احمد بیرونی خوارزمی (وفات ۴۴۰) که منجم و مهندس و مورخ و عالم طبیعی و جغرافیادان و زبانشناس نام‌آوری در عصر خویش واز اجلهٔ علما در تمام اعصار اسلامی محسوب است در غالب مسائل مربوط به‌علوم عصر خویش تألیفات ارزنده دارد که البته ذکر آنها در اینجا مورد نظر نیست. در آنچه به‌تاریخ ادیان و عقاید مربوط می‌شود کتاب او به‌نام **تحقیق ماللهند یا ماللهند** متضمن اطلاعات فوق‌العاده گرانبهاست که نویسنده در طی مسافرتهای مکرر و اقامتهای متناوب و متمادی در هند خاصه نواحی شمال‌غربی آن، بر اثر تعلم لغت سنسکریت و ظاهراً برخی السنهٔ دیگر هندی، در تقریر و بیان مذاهب و عقاید هندوان و تواریخ و آداب آنها جمع و تدوین کرده است، و چون این اثر را در حدود سنهٔ ۴۲۱ و اندک زمانی بعد از وفات سلطان محمود که بیرونی مدتها به‌عنوان منجم در اسفار جنگی با وی همراه بوده است تألیف کرده است حاصل تمام تجارب و اطلاعات مربوط به‌عقاید

و آداب اهل هند را که در غزوات سلطان می‌توانسته است به‌چنگ آید در آن منعکس کرده است. قبل از آن هم اثر ارزندهٔ دیگری به‌نام **الآثار الباقیه عن القرون الخالیه** را ظاهراً در حدود سنهٔ ۳۹۱ تألیف کرده است که آن‌را در جرجان به‌قابوس وشمگیر فرمانروای زیاری اهدا کرده است و این اثر نیز مشتمل بر اطلاعات و تحقیقات مفید و جالب درباب ادیان باستانی اقوام ایرانی و غیرایرانی با پاره‌یی آداب و رسوم و اعیاد و مواسم مربوط به‌تواریخ و تقاویم آنهاست. توجه خاصی که در این اثر به‌تورات و انجیل و کتب مانی نشان می‌دهد و آنچه درباب مدعیان نبوت در اخبار زرتشت و بودا و صابئان و سریانیان و اعراب جاهلی نقل می‌کند، مخصوصاً با توجه به‌بیطرفی فوق‌العاده‌یی که در آنها مشهود است، او را بحق از پیشروان راهگشا در مطالعه و تحقیق در ادیان و اساطیر و مردم‌شناسی نشان می‌دهد. آثار دیگر وی مثل **التفهیم فی اوائل صناعة التنجیم**، **الجماهر فی معرفة الجواهر** و نظایر آنها که کثرت تعدادشان از توغل و استغراق نویسنده در مسائل علمی حاکی است نیز گه‌گاه متضمن پاره‌یی اطلاعات از این مقولات است. به‌هر حال طرز تحقیق وی در عقاید و آداب اهل هند چنان عالمانه و دور از سختگیری و شتابزدگی است که بعد از هزار سال هنوز **مالل‌هند** او درفهم حقایق احوال و عقاید هندوان باستان مرجعی معتبر محسوب است و گویی محققی تربیت‌یافتهٔ عصر ما و با شیوه‌های جدید علمی به‌جمع و تدوین اطلاعات مربوط به‌عقاید و آداب اهل هند پرداخته باشد. درباب آداب و اعیاد مجوس و مانویه هم آنچه در **آثارالباقیه** به‌دست می‌دهد همچنان متضمن دقایق اطلاعات و حاکی از قوّت فوق‌العادهٔ ذهن علمی اوست، چنانکه ترجمهٔ کتاب **پاتنجلی فی الخلاص من الارتباک** او هم مثل پاره‌یی قصص هندی که نقل کرده است از تبحر فوق‌العادهٔ وی در معارف و عقاید اقوام هند حاکی است.

ابوریحان غیر از لغت سنسکریت ظاهراً یونانی و سریانی هم می‌دانسته است، و شاید آنچه را درباب تاریخ اقوام یونان و روم و اخبار قدمای فرس می‌گوید از کتب سریانی و یونانی اخذ کرده باشد و به‌هر حال بعضی اطلاعات که دربارهٔ هندوان در کتاب **مالل‌هند** نقل می‌نماید طرفه و نادر به‌نظر می‌رسد و در تاریخ ادیان اهمیت خاص دارد. لحن علمی و تلقی عینی او در نقل این عقاید جالب است. خود وی در **آثار الباقیه** تصریح می‌کند که درباب ادیان و عقاید مجوس آنچه را نقل می‌کند قول موبدان و علمای قوم است، و در آن‌میان البته سخنانی هم هست که عقل آنها را باور نمی‌کند. همچنین در کتاب **مالل‌هند** خاطرنشان می‌دارد که آنچه از عقاید هندوان می‌آورد حکایت قول قوم

است و در نقل آن نظر به احتجاج و جدل ندارد. این نکته که وی در آن عصرِ مجادلات و تعصبات با این طرز عینی از دیانات و عقاید اقوام سخن می‌گوید حاکی از تسامح فکری علمای اسلام است در آنچه به تاریخ عقاید و ادیان مربوط است [۱۱].

طرفه آن است که تحقیقات بیرونی درباب عقاید هنود و مجوس در نزد معروفترین مورخ ادیان و ملل در دنیای اسلامی نه در حد آن تحقیقات دنبال شده است و نه منجر به تدقیقات تازه گشته است. درواقع کتاب **الملل والنحل** شهرستانی درباب عقاید هنود محتوی اطلاعات دقیق تازه‌یی شبیه به اقوال بیرونی نیست، چنانکه درباب عقاید یهود و نصارا هم از جهت عمق و تفصیل به پای کتاب ابن حزم نمی‌رسد. درباب مذاهب اسلامی هم هرچند طرز بیانش عینی‌تر از شیوهٔ تقریر مؤلف کتاب **الفرق بین الفرق** می‌نماید، روی هم‌رفته در آنچه راجع به شیعه می‌گوید از تعصب خالی نیست، و به‌هر حال تجدید این اختلافات جز مزید تفرقه هم فایده‌یی برای دنیای اسلام ندارد، و با انقراض فرقه‌ها ذکر آنها هم جز از نظرگاه تاریخ و کلام متضمن هیچ گونه سودی نیست.

معهذا این مهمترین کتاب مسلمین در تاریخ ادیان و عقاید را امام فخررازی در مفاوضه‌یی که با شرف‌الدین مسعود می‌کند چندان قابل اعتماد نمی‌داند و اکثر آن‌را از منابع دیگر مأخوذ می‌شمارد. اما کتاب در نقل و نقد دیانات و مذاهب اهل عالم در بین کتب مسلمین اهمیت خاص دارد و شاید، چنانکه سُبکی می‌گوید، بهترین کتابی باشد که مسلمین در این باب دارند.

درست است که بعضی مطالب شهرستانی در مورد اهل مقالات و ملل اسلامی مستفاد از کتاب **الفرق بین الفرق** ابومنصور بغدادی است و هم مثل آن کتاب از تعصب و مسامحه خالی نیست، اما تمام این اقوال مأخوذ از کتاب **الفرق بین الفرق** هم نیست، مآخذ متعدد دیگر هم مورد رجوع او هست، بعلاوه پاره‌یی دیگر از اطلاعات آن دقیق و موثق و غالباً مشتمل بر نکات تازه و بی‌سابقه است، از جمله آنچه درباب تعلیم اسمعیلیه دارد و مأخوذ از **فصول چهارگانهٔ** حسن صباح است از لحاظ مأخذ اهمیت روایت دست اول را دارد. درباب صابئه و حنفا و همچنین دربارهٔ ابن‌دیصان و مرقیون هم اطلاعات وی غالباً ارزنده و دقیق به‌نظر می‌آید، چنانکه دربارهٔ عقاید حکمای یونان و مکاتب فلسفی اقدمین آنها و تعلیم ارسطو و افلاطون و شارحان آنها هم تحقیقات جالب دارد. به‌هر حال هر چند غیر از امام فخررازی، ابن ترکه مترجم فارسی کتاب هم گه‌گاه بر پاره‌یی سخنهای وی اعتراض دارد، در آنچه به‌نقل مقالات اهل اهواء و نحل و مذاهب

حنفا و صابئه و براهمه و حکمای یونان و آراء معطّلهٔ عرب و اصحاب تناسخ و حکمای هند و پرستندگان کواکب و اجرام می‌پردازد اقوال وی حاکی از تحقیق در مآخذ و تفهیم عقاید و آداب اقوام گونه گون عالم است، و اگر در آنچه به‌فِرَق اسلامی ارتباط دارد نشانه‌هایی از میل و تعصب هست، در آنچه از دیانات و عقاید غیراسلامی نقل می‌کند خطاهایی که هست ناشی از محدودیت مآخذ است که برای او و در محیط و عصر او البته نمی‌توانسته است اجتناب پذیر باشد.

محمدبن عبدالکریم شهرستانی (وفات ۵۴۸) مبرزترین دانشمند علم ادیان و نحل در قرون وسطای اسلامی محسوب است. هرچند به‌سبب توغل در اقوال اهل نحل و تبحر در آراء ملل در نزد بعضی متشرعه منسوب به‌عقاید اهل الحاد هم شده است، مبارزهٔ او با اهل اهواء در کتاب **نهایة الاقدام** و سعی او در ردّ اقوال ابن سینا در **مصارع الفلاسفه و المناهج** وی را در نزد محققان از ائمهٔ عصر محسوب می‌داشت و نزد سنجر سلجوقی ظاهراً به‌همین سبب مورد تکریم بود. امام شهرستانی در فقه مذهب شافعی و در عقاید طریقهٔ اشعری داشت، چندی هم در مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد به‌تدریس اشتغال جست و مجالس درس وی به‌وسیلهٔ شاگردان ضبط و تعلیق می‌شد. گویند به‌سبب تبحری که در علوم مختلف داشت وی را افضل و امام افضل می‌خواندند. با توجه به‌وسعت اطلاعات و نظم و انسجام اقوال وی درباب مباحث ملل ونحل شاید وی را بتوان از بنیادگذاران فلسفهٔ ادیان یا مطالعات تطبیقی ادیان خواند[۱۲].

بعدها نیز در کتب و اقوال متکلمان و آثاری مانند **المحصّل** امام فخررازی و **تلخیص المحصّل** خواجه نصیر طوسی و همچنین در **تجرید الاعتقاد** خواجه و شرح علامهٔ حلّی بر آن به‌نام **کشف المراد**، که در معارف اسلامی عهد تاتار و صفوی تقریر و تفصیل آنها ادامه یافت، آنچه از این اطلاعات به‌مناسبت مباحث کلامی و مخصوصاً بحث در مسئلهٔ بعثت انبیا و نسخ شرایع و حشر و معاد جسمانی و نظایر آنها مطرح می‌شد غالباً با نهایت دقت علمی و متضمن حدّاکثر عینیت گرایی ممکن بود، وقتی نقد و نقض برخی از آن اقوال مورد نظر بود به‌ادلهٔ منطقی و دور از مشاغبه و جدل تمسک می‌رفت. اما دنیای غرب، نه فقط از همان اوایل قرون‌وسطای خویش، بلکه در عهد رنسانس و حتی دوره‌یی که آن‌را عصر روشنگری می‌خواند نیز درباب عقاید و دیانات غیررسمی، بلکه مذاهب رسمی حوزهٔ نصرانیت غرب، و مخصوصاً دربارهٔ اسلام که معارض قوی و قاهر کلیسای قوم به‌شمار می‌رفت به‌طور بارزی تلقی کوته‌نظرانه و دور از شرایط تحقیق علمی

نشان می‌داد. اقدام به‌ترجمه و تدوین متن یونانی تورات، معروف به‌تورات سبعینی، هم که در مصر و قبل از عهد سلطهٔ کلیسا انجام یافت مدیون وسعت نظر بطلمیوس دوم معروف به‌فیلادلفیا+ بود و در حقیقت دنیای شرک عهد بطالسه هم برای آشنایی با دیانات و عقاید اقوام دیگر از دنیای مسیحی آباء قدیم کلیسا در ادوار بعد مساعدتر بود [۱۳].

حتی در مورد دیانات جاهلی عرب نیز که ذکر بعضی بتها و پاره‌یی اهواء قوم در قرآن کریم هم هست، مسلمین از طریق روایات اهل تفسیر و دلالات راویان اشعار و علمای لغت و بلاغت احیاناً اطلاعات ارزنده‌یی باقی نهاده‌اند که از طریق آنها و مخصوصاً به‌کمک اصل نویافته و منقولات بازمانده از کتاب **اصنام العرب** ابن کلبی و نظایر آن در روایات مورخان و همچنین با اسناد و الواح و آثار عتیقی که علاوه بر متون ادب و اشارات آنها باقی مانده است امروز می‌توان تصویر بالنسبه دقیقی از عقاید و آداب جاهلیت اعراب طرح نمود. درواقع عنایت مسلمین در حفظ بقایای اطلاعات راجع به‌آراء و دیانات جاهلی از توجه نصارا در حفظ منقولات عقاید رایج در دوران شرک خود آنها بیشتر بوده است.

در مورد بازماندهٔ دیانات و عقاید رایج در روم عهد شرک شاید هیچ ضایعه‌یی به‌قدر فقدان آثار مربوط به‌آن دیانات برای علم ادیان قابل تأسف نباشد [۱٤]. آنچه از عبارات و اشارات مربوط به‌عقاید و مناسک قوم در جای جای متون و بعضی منقولات اسناد باقی است از حیث کمیت و کیفیت قابل ملاحظه نیست و قدمای آباء کلیسا و همچنین بعضی حکمای رواقی امثال پلوتارک و دیگران هم که چیزی از این مقولات نقل کرده‌اند منقولات آنها از تفسیرهای مناقشه‌آمیز و از تلخیصهای عاری از دقت خالی نیست، چنانکه اشارات متألهان و راهبان عهد اسکولاستیک در حوزه‌های کلیسا هم درباب اسلام و مسلمین غالباً از حدود اتهامات مغرضانه و خرافات جاهلانهٔ خود آنها تجاوز نمی‌کند و فی المثل اطلاعات امثال آلبرت کبیر+ و توماس داکویناس+ در مورد آیین اسلام تقریباً با آنچه عوام نصارا و رؤسای آنها عمداً و از روی بغض و عناد در این‌باره نشر و تکرار می‌کرده‌اند تفاوت چندانی ندارد و طرفه آن است که در مورد تلقی از اسلام این طرز نگرش حتی مدتها بعد از پایان قرون وسطی هم در نزد کشیشان و حتی

+ Philadelphia, Albertus Magnus, Thomas D'Aquinas

حکمای خارج از حوزهٔ کلیسا هم پیداست و وقتی این گونه اتهامات گزاف و مغرضانه در کلام فرانسیس بیکن+ حکیم معروف و ادوارد گیبون+ مورخ مشهور عصر جدید هم انعکاس می‌یابد [۱۵] پیداست که نفوذ اغراض کلیسا تا چه حد ممکن است اذهان دانش‌طلبان را از فهم حقایق ادیان دیگر منحرف کرده باشد.

باری قطع نظر از طرز تلقی دنیای اسکولاستیک از خود اسلام که بکلی از شیوهٔ تلقی امثال بیرونی و یعقوبی و مسعودی از آیین یهود و نصارا و حتی هنود و صابئین بدور بود، در دورهٔ رنسانس و بعد از آن هم که دوران گرایش به‌عینیت و اجتناب از سبق ذهن بود اطلاعات اهل اروپا دربارهٔ اسلام غالباً آمیخته با تعصب جاهلانه و دربارهٔ سایر ادیان شرق آمیخته با تصورات موهوم دور از واقعیت بود. در عصر روشنگری، ولتر+ و دیدرو+ از سرزمین چین و فرهنگ باستانی آن با لحن مبالغه‌آمیز پرشور و شوقی ستایش می‌کردند. ولتر درباب اسلام گه‌گاه تهمتهای جاهلانهٔ رایج عصر را با طنزهای موذیانهٔ خویش می‌آمیخت، و درباب دیانات ایران باستانی هم حتی مطالعات عینی انکتیل دوپرون+ مورد تخطئه و انتقاد علمای عصر واقع می‌شد. اگر ولتر و دیدرو هم نسبت به‌حکمت و فرهنگ چینی گه‌گاه علاقه‌یی توأم با شیفتگی نشان می‌دادند، اقوال آنها پشتوانه‌یی از روح علمی نداشت، و درواقع در آنچه آنها آن‌را حکمت شرقی می‌خواندند پندار فلسفی خود را تمجید می‌کردند. حتی دوران رمانتیک هم نسبت به‌حقایق ادیان و عقاید اقوام شرقی علاقهٔ علمی نشان نداد و فی المثل شوپنهاور+ که درباب اوپانیشادهای هندوان تحسین مبالغه‌آمیزی اظهار می‌کرد بر حقایق آن عقاید وقوف علمی نداشت، آنچه داشت شوق و علاقه‌یی کودکانه و تخیل‌آمیز بود.

البته مطالعات هردر+ درباب اقوام بدوی و تحقیقات ویکو+ درباب تاریخ‌نگری افق فکری غرب را برای گرایش به‌تحقیق در این مسائل تا حدی تدریجاً آماده می‌کرد، اما گرایشهای ضددینی در عهد روشنگری و دوران انقلاب فرانسه نیز خود از اسباب عدم توجه علمای اروپا به‌تحقیق علمی دور از حبّ و بغض نسبت به‌دیانات و عقاید می‌شد. بعلاوه بعدها نیز تا وقتی تحقیقات علمی در باب دیانات اقوام از تحت سلطهٔ تبلیغات کلیسا و اثر ناخودآگاه آن در اذهان علما و متفکران قوم بیرون نیامد علم دیانات و عقاید

+ Francis Bacon, Ed. Gibbon, Voltaire, Diderot, Anquetil de Perron, A. Schopenhauer, Herder, Vico

در اروپا حتی به پایهٔ آنچه در نزد مسعودی و یعقوبی و شهرستانی در بین مسلمین رسیده بود مجال تکامل و توسعه نیافت. معهذا در دوران رمانتیک، پیدایش تاریخ ژنتیک ـ در مقابل آنچه نزد قدما به‌عنوان تاریخ پراگماتیک تلقی می‌شد ـ و همچنین توسعهٔ تحقیقات جامعه‌شناسی و علاقه به‌شرق و فرهنگ و ادب آن مطالعه در باب دیانات عقاید اقوام شرق و حتی بدویان افریقا و امریکا و استرالیا را محل توجه ساخت. توسعهٔ مطامع استعماری غرب و حتی اغراض تبلیغی هیئتهای دعوتگر کلیسایی هم که شناخت عقاید و تماس با اقوام مختلف‌الادیان را برای آنها الزام می‌کرد به‌پیشرفت مطالعات عینی درباب ادیان، در اروپا کمک شایان کرد، و توجه به‌السنهٔ هندی و عبری و عربی و فارسی و چینی هم از اسباب توسعهٔ این حرکت گردید. بدین گونه از وقتی دیانات اقوام هم مثل السنه و فنون و صنایع آنها از لحاظ تحول تاریخی و با نظرگاه تاریخ‌نگاری جدید مورد مطالعهٔ اهل تحقیق واقع گشت، علم ادیان به‌طرق و روشهای عینی و تحقیقی آشنایی یافت و آنچه در این زمینه به‌وسیلهٔ امثال بیرونی و مسعودی و یعقوبی و ابن‌الندیم و شهرستانی در نزد مسلمین آغاز شده بود، در طی دو قرن اخیر در نزد محققان جدید علم ادیان تدریجاً به‌ثمر رسید.

به‌هر حال مقارن با بسط و توسعهٔ علوم و معارف انسانی مسئلهٔ عمده‌یی که در اروپا برای محققان تاریخ دیانات مطرح گشت مسئلهٔ منشأ ادیان بود که نزد متکلمان اسلامی به‌نحو دیگری طرح و حل می‌شد، اما در قرن هجدهم کسانی مانند دبروس+ اصل و منشأ عقاید دینی را در رسوم و آداب اقوام بدوی جستجو می‌کردند، و با آنکه از مطالعه در عقاید و مناسک اقوام بدوی هم آنچه در آن ایام برای این محققان حاصل می‌شد موجب نیل به‌نتایج قابل اطمینان حاصل نشد، این مسئله که تحول و تکامل عقاید مخصوصاً در آنچه به‌ادیان غیرالهی مربوط می‌شود از مطالعه در آداب و عقاید اقوام بدوی بهتر مفهوم تواند شد مورد توجّه اهل تحقیق واقع گشت.

باری دبروس در رساله‌یی تحت عنوان **نیایش خدایان مصنوع** [۱۶] نشان داد که تقدیس و تکریم احجار مقدس آن گونه که در عقاید و مناسک مصریان و یونانیان قدیم نقل می‌شد با آنچه در بین سیاهان افریقای غربی به‌وسیلهٔ دریانوردان و سیاحان گزارش می‌شد شباهت دارد. دریانوردان پرتغالی در نزد سیاهان افریقای غربی شاهد نیایش

+ De Brosses

پاره‌یی اشیاء بودند که آنها را ظاهراً جایگاه حلول ارواح یا آلهه می‌پنداشتند و دریانوردان مزبور این اشیاء را به‌زبان خویش فتیشو+ خواندند که در لسان آنها به‌معنی شیٔ مصنوع یا شیٔ جادویی بود. از آنچه اینان درباب نیایش فتیشو (فتیش)+ در نزد اقوام مذکور نقل کردند دبروس نتیجه گرفت که تمام دیانات بدوی باید ازاین شیوهٔ پرستش آغاز شده باشد. اگوست کنت+ فیلسوف فرانسوی هم در تقریر مراحل سه‌گانهٔ تحول جامعهٔ انسانی، مرحلهٔ نخست را که مرحلهٔ ربانی است از پرستش فتیش ناشی شمرد. همچنین هربرت اسپنسر فیلسوف انگلیسی فتیش را عبارت از چیزی دانست که شبح یا همزاد مرده‌یی در آن حلول کرده باشد. به‌هرحال نیایش فتیش در نزد جامعه‌شناسان و کسانی که در احوال نژادهای اقوام مطالعه می‌کردند متضمن قول به‌وجود ارواح در جمیع اشیاء شمرده شد، و این اعتقاد تمسّک به‌سحر و جادو را هم در نزد پرستندگانش به‌عنوان وسیلهٔ دفع مضرت و جلب عنایت این ارواح الزام می‌کرد.

در همین ادوار هیئتهای تبلیغی که برای نشر مسیحیت از اروپا به «دنیای جدید» (=امریکا) رفته بودند، در بین برخی بومیان سرخ‌پوست شمال آن قارّه، آیین نیایش بعضی نباتات یا حیوانات را به‌نحو غریبی شایع دیدند و نظیر این تکریم و نیایش را در مورد برخی احجار و اشجار و اجرام سماوی در بین آنها مشاهده کردند. این سرخ‌پوستان، حیوان یا گیاه یا هر شیٔ دیگری را که چنین تکریم و نیایش می‌کردند رمز خاص عشیره (= کلان)+ خود تلقی می‌کردند و آن‌را به‌زبان خویش اوتم+ یا چیزی شبیه به‌آن می‌خواندند که مفهوم نشانی و خویشاوندی داشت، و این لفظ بعدها در استعمال غیربومیان به‌صورت توتم+ شایع شد. نیایش آن هم مبتنی بر این معنی بود که آن حیوان یا نبات یا شیٔ خاص حامی عشیره و نیای تمام افراد آن محسوب می‌گشت و به‌همین سبب نشانه و نشانی آن به‌شمار می‌آمد. پیداست که این اعتقاد هم مثل آنچه نزد سیاهان افریقای غربی به‌عنوان فتیش تلقی می‌شد مبنی بر اعتقاد به‌وجود روح و قدرت حیاتی در این گونه اشیا و عناصر بود، و اهل تحقیق که در تاریخ اقوام باستانی بررسی می‌کردند بعدها از این طرز اعتقاد هم، مثل اعتقاد به‌فتیش، بقایایی را در مراسم و اساطیر و عقاید اقوام مصر و بابل و فنیقی و جز آنها توانستند بازشناسند.

به‌هر تقدیر، در اواخر قرن نوزدهم قولی که غالب محققان ـ خاصه کسانی که

+ Feticio, Fetish, Auguste Comte, Clan, Otam, Totem

اشتغال به‌مباحث «مردم‌شناخت» داشتند- در اروپا دربارهٔ اصل و منشأ ادیان اقوام بدوی بدان قایل بودند نظریه‌یی بود که ادوارد تایلور+ آن‌را از عقاید و رسوم وابسته به‌آیین فتیش اخذ کرده بود، و در تقریر وی عبارت می‌شد از اعتقاد این اقوام به‌وجود نوعی روح در تمام کاینات - که به گمان وی اقوام مزبور آن‌را از تجربهٔ مستمر خواب و مرگ و نزع و رؤیا استنباط کرده بودند. تایلور این اعتقاد را قول به‌وجود ارواح (آنیمیسم)+ خواند و آن‌را مجموعه‌یی درهم برهم از ترهات بیمعنی+ شمرد که به‌اعتقاد وی خرافات باطل بود. وی معتقد بود بریتانیا با نشر فرهنگ عالی خویش (!) در بین این اقوام می‌باید آنها را از چنگ این ترهات برهاند. بدین‌ترتیب تایلور، که بعدها از دولت بریتانیا عنوان عالیجناب (سِر)+ هم دریافت، از نظریهٔ خود درباب منشأ ادیان مبنایی برای توجیه استعمار بریتانیا به‌وجود آورد و تا حدی نظیر آنچه در آثار هموطن وی رودیارد کیپلینگ+ انعکاس یافت وی نیز نظارت بریتانیا را در احوال امم و اقوام دورافتادهٔ عالم فوز عظیمی (!) در حق آن اقوام فرا نمود. نظریهٔ ادوارد تایلور در نزد هربرت اسپنسر هم که آن‌را به‌خود منسوب می‌داشت، با پاره‌یی اصلاحات، مورد قبول واقع شد و جیمس فریزر محقق انگلیسی و مؤلف کتاب معروف شاخهٔ زرّین+ نیز در آن باب و همچنین درباب نظریهٔ توتمی تحقیقات ارزنده‌یی کرد [۱۷]. لوی برول+ (وفات ۱۹۳۹) دانشمند و جامعه‌شناس فرانسوی هم با آنکه در تعمیم این نظریه و نتایج حاصل از آن حزم و دقتی وسواس‌آمیز نشان داد و قیاس حال اقوام بدوی گذشته را با طرز فکر مردم عصر حاضر امری دور از احتیاط علمی خواند، وجود این گونه اعتقاد را در نزد اقوام بدوی قابل تأیید یافت.

حق آن است که هرچند بعضی عناصر از اعتقادات توتمی در نظریهٔ قایلان به‌وجود ارواح (آنیمیسم) هم هست، ظاهراً این هر دو اعتقاد در ادیان اقوام باستانی تأثیر انکارناپذیر باقی گذاشته‌اند. معهذا تایلور اعتقاد به‌وجود ارواح را قدیمی‌ترین صورت دیانات انسانی شمرد، و این قول او که اعتقاد به‌تعداد آلهه نیز از قول به‌وجود ارواح ناشی است در پایان قرن نوزدهم میلادی رایجترین و مقبولترین نظریه درباب منشأ دیانات غیرالهی در تمام تاریخ به‌شمار می‌آمد.

+ Ed. B. Tylor, Animism, Afarrago of non - sensc, Sir, Rudyard Kipling, Colden Bough
, L. Levy- Brühl

البته فهم عقاید و آداب اقوام بدوی برای سیّاحان اروپایی و کسانی که به‌عنوان تبلیغ مسیحیت در آن ایام در بین بومیان افریقا و استرالیا و امریکا مسافرت می‌کردند هرگز نمی‌توانست خالی از اشتباه باشد [۱۸] و ناچار تفاوت سطح ادراک و اختلافِ طرز تعبیر همواره بین آنها با اقوام مزبور موجب سوء تفاهم می‌شد و شاید در بسیاری موارد آنچه این جماعت دربارهٔ عقاید و مناسک اقوام بدوی نقل کرده‌اند بر مجرد وهم و قیاس مبتنی باشد.

بعلاوه فکر جستجوی نظریه‌یی درباب اصل ادیان در این سالهای اواخر قرن نوزدهم و مابعد نوعی وسوسه یا سودای علمی بود که نزد اکثر محققان ظاهراً از سعی در تطبیق و تقلید شیوهٔ چارلز داروین در نظریهٔ **بنیاد انواع**+ (۱۸۶۲) نشئت می‌گرفت، و در آن ایام این پندار در اذهان اهل تحقیق رسوخ پیدا کرده بود که گویا برای انواع ادیان هم مثل انواع جانداران اصل واحدی باید جست. تایلور که **فرهنگ بدوی**+ خود را (۱۸۷۱) نه سال بعد از نشر کتاب داروین منتشر کرد مدعی بود که اعتقاد به‌وجود روح در تمام اشیاء (آنیمیسم) منشأ و بنیاد تمام انواع ادیان محسوب است، چنانکه هم اعتقاد به‌تعدد آلهه و هم اعتقاد به‌وحدت خداوند هر دو از همان طرز فکر باید ناشی باشد.

نظریهٔ تایلور حال اقوام بدوی موجود و گذشته را در نیایش ارواح موجود در تمام اشیاء به‌حال اطفال همانند می‌یافت که در تمام موجودات عالم روح و حیاتی شبیه به‌آنچه در خود آنها هست تصور می‌کنند. معهذا قول به‌اینکه احوال کودکان نمونهٔ احوال انسان نخستین باید تلقی شود قبل از تایلور هم در اذهان شایع بود. لسینگ+ فیلسوف و نقّاد آلمانی در رساله‌یی به‌نام **تربیت نسل انسانی**+ (۱۷۸۰) ظاهراً تحت تأثیر اقوال ستایش‌آمیز ژان ژاک روسو+ درباب «وحشی آزاده»+ تکامل ذهن انسانی را در طی تاریخ با تکامل ذهن کودک در مدارج حیات قبل از بلوغ همانند یافته بود. همچنین تصور تایلور که انسان گرایشی عام دارد که در اشیاء و اعیان عالم احوالی مشابه احوال خود در نظر آرد نیز قبل از تایلور، به‌وسیلهٔ هیوم+ فیلسوف معروف بیان شده بود. درواقع هیوم در کتاب خود موسوم به **تاریخ طبیعی ادیان**+ از این گرایش سخن گفته بود و رسم تشخص

+ Ch. Darwin, Origin of Species, *Primitive Culture*, Lessing, *Die Erziehing des Menchens Geschlecht*, J. J. Rousseau, Le Noble Sauvage, D. Hume, *Natural History of Religion*

بخشیدن به‌اشیاء بی‌روح را که در افواه عام ضمن مجاز و استعاره و انواع قصه‌ها معمول است نشانی از این گرایش یافته بود[۱۹]. با این‌همه، نظریهٔ تایلور نزد بسیاری محققان اروپا مورد قبول واقع شد[۲۰] و بیش از یک نسل از اهل تحقیق آن‌را مسلّم شمردند و در توجیه و تأیید آن‌هم غالباً استدلال کردند.

معهذا هنوز قرن وی به پایان نرسیده بود که در صحت آن بحث و مناقشه پیش آمد. محققی فرانسوی به نام مارت+ مدعی شد که این نظریه طرز فکر انسان بدوی را بدرستی تبیین نمی‌کند و حتی قبل از نیل به این مرحله از دیانت هم انسان اعتقاد به وجود قدرتی نامتعیّن ـ به نام مانا+ ـ داشته است که در واقع به دورانی مقدم بر عصر اعتقاد به ارواح در اشیاء تعلق دارد. این دوره‌رامارت در تاریخ ادیان دورهٔ ماقبل دین خواند و آن‌رادوره‌یی شمرد که طی آن انسان نخستین برای اشیاء و اعیان موجود در پیرامون خویش نه روح و جان بلکه تشخص قایل بود و فکر و احساس و زبان به آنها نسبت می‌داد. نظریهٔ وی قول به وجود تشخص حیاتی در اشیاء (آنیماتیسم)+ خوانده شد و با این عنوان از نظریهٔ تایلور مبنی بر قول به وجود روح در اشیاء عالم (آنیمیسم) متمایز گشت.

همچنین در مقابل قول تایلور که اعتقاد به وجود ارواح در اشیاء عالم را منشأ و اصل جمیع ادیان می‌خواند محققی دیگر ـ نامش اندرو لانگ+ ـ که خود در آغاز حال از طرفداران نظریهٔ تایلور بود در کتابی که تحت عنوان بنای دین+ (۱۸۹۸) منتشر کرد مدعی شد که اقوام بدوی در بسیاری موارد آلهه‌یی را پرستش می‌کنند که وجود آنها بهیچ‌وجه با اعتقاد به وجود ارواح در اشیاء (آنیمیسم) قابل‌توجیه به نظر نمی‌رسد و در حقیقت در نزد اکثر اقوام بدوی عالم منشأ دین بر اعتقاد به وجود آلهه‌یی که خالق و صانع اشیاء محسوب‌اند مبتنی است. با آنکه اندرو لانگ در طی مباحثاتی که به دنبال این دعوی پیش آمد نتوانست قول خود را با اسناد و ادلّهٔ مبنی بر تحقیق اثبات کند و ناچار در دعاوی خود جرح و تعدیلهایی کرد اما این مباحثات، همعنان با اقوال مارت، قول تایلور را در باب اصل ادیان از اعتبار انداخت، بسیاری محققان آن را درخور ایراد یافتند، حتی امیل دورکهیم+

+ R. R. Marett, Mana, Animatism, Andrew Lang, Making of Religion, E. Durkheim

(وفات ۱۹۱۷) جامعه‌شناس معروف فرانسوی نظریهٔ وی را نوعی «پندار باطل»+ خواند که می‌خواهد بنیاد دین را بر رؤیاها و کابوسهای اذهان عاری از فهم و تربیت بگذارد[۲۱] و این خود قولی است که هیچ اساس ندارد. بالأخره در اوایل قرن حاضر دیگر نظریهٔ تایلور بهیچ‌وجه یگانه توجیه و تفسیر علمی در باب ادیان که در عین حال مورد اتفاق اهل نظر بوده باشد محسوب نمی‌شد.

در این دوره، تحقیقات در باب توتم و لوازم آن که اعتقاد به وجود نیروی نامتعیّن (=مانا) و قول به ضرورت شناخت مُحرّمات (=تابو) را شامل می‌شد توجه محققان را به نحو تازه‌یی جلب کرد. در باب آنچه آیین توتم خوانده می‌شود سخن از نظریهٔ زیگموند فروید و کلود لوی اشتراوس+ که مسئله را از دیدگاه دیگر مطرح کرده‌اند در بحثی که اینجا در باب حیات دینی مقرر است ضرورت ندارد [۲۲]. به هر حال اگر هم، چنانکه از فحوای قول اخیر برمی‌آید، تلقی از توتم در مفهوم تمیز بین انسان و طبیعت باشد، باز سابقهٔ نیایش طبیعت و عناصر آن نزد انسان بدوی مراسم مربوط به توتم را در تاریخ دیانات بدوی وارد می‌کند، و نشانه‌هایی که درحیات‌دینی انسان از پرستش عناصر طبیعت ـسنگها، گیاهان و انواع جانوران ـ در نزد اقوام باستانی وجود دارد، با تلقی ارتباط بین انسان و توتم به عنوان رابطهٔ نیایش، به نحو مطمئن کننده‌تری قابل توجیه می‌شود. شواهد و نمونه‌های این رابطه هم آن اندازه فراوان است که اینجا حاجت به ذکر نمونه ندارد. اما حتی در اساطیر مربوط به اقوام باستانی هم نشانه‌های آن پیداست. فی‌المثل اینکه در اسطوره‌های یونان باستان زئوس+ به شکل عقاب یا به صورت باران در می‌آید در واقع حاکی از وجود دوره‌یی است که عقاب وباران ـ درمفهوم توتمی شایع ـ نزد قوم به عنوان معبود و حامی تلقی می‌شده‌اند و بعدها با غلبهٔ آیین زئوس صورتهایی از تجلی وی گشته‌اند. تجلّی یهوه هم در بوتهٔ مشتعل یا در شکل برق و صاعقه در جبل حوریب دوره‌یی را که این عناصر به عنوان توتم معبود قوم بوده‌اند تداعی می‌کند و اینکه بعدها مجلاّی وجود یهوه شده‌اند حاکی از غلبهٔ نهایی آیین منسوب بدو بر تفکر سابق بوده است، واین قول هم بالضروره احتمال ارتباط آیین سابق و منسوخ را به آنچه تایلور اعتقاد به وجود ارواح می‌خواند نفی نمی‌کند و هیچیک از آنها هم با ظاهر قول تورات منافات ندارد.

+ Illusion, *Claude Lévi - Straus, Zeus,*

مسئلهٔ توتم که اول بار در اواخر قرن هجدهم (۱۷۹۱م) مطرح شده بود در دنبال جستجوهایی که به وسیلهٔ کسانی چون کارل اشتره‌لو+، بالدوین اسپنسر+، و گیلن+ انجام شد محل بحثهای تازه گشت و رواج آن آیین در بین بومیان استرالیا هم مثل آنچه نخست در بین بعضی سرخ‌پوستان امریکا کشف شده بود مسلّم گردید. تصور آنکه آیین توتم، که در واقع مبنی بر تصور نوعی خویشاوندی نزدیک بین انسان با یک عنصر عالم طبیعت است، ممکن است منشأ ادیان و عقاید اقوام بدوی در تمام عالم بوده باشد سبب شد که محققی به نام مک لنان+ ردّ پای آن را در دیانات باستانی یونان جستجو کند، و پژوهنده‌یی به نام رابرتسون اسمیث+ آثار آن را در ادیان اقوام سامی دنبال نماید. جیمس جرج فریزر انگلیسی (وفات ۱۹۴۱) در کتاب مشهور خویش موسوم به **شاخهٔ زرین**، آیین توتم را یک منشأ ادیان خواند، و امیل دورکهیم فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی (وفات ۱۹۱۷) در تحقیقات بسیار جالب اما در بعضی موارد شتابزده‌یی که در بارهٔ آیین توتم و توجیه منشأ آن کرد کوشید نشان دهد این اعتقاد در اخلاق و دین و فکر و حیات جوامع انسانی تا به امروز همه جا تأثیری وسیع و عمیق داشته است. دورکهیم از تحقیقات خود به این نتیجهٔ جالب هم رسید که دین در هر صورت که هست بازتابی از تجربهٔ اجتماعی انسان است. شاگرد وی لوسین لوی برول هم که تحقیقات دورکهیم را در باب ذهن انسان بدوی دنبال کرد در مباحثات مربوط به آنیمیسم و توتمیسم توجیهات تازه پیش آورد، اما قول وی که مدعی شد ذهن انسان بدوی مسبوق به اصول و مبادی منطقی نیست، سابق بر آن است (۱۹۱۰) مورد مشاجره واقع گشت، و با آنکه خود وی بعدها متوجه نقایص و اشکالات این نظریه شد، بعضی معتقدان به این قول آن را برای توجیه و تفسیر اصل ومنشأ ادیان اقوام بدوی نظریه‌یی قابل قبول تلقی کردند.

نظریهٔ توتم با این اعتراض مواجه شد که این اعتقاد هم بهیچ‌وجه در نزد تمام اقوام عالم سابقه ندارد و این نکته‌یی بوده که فریزر هم آن را تصدیق داشت. در توجیه اجتماعی آیین توتم هم اقوال دورکهیم و لوی‌برول مورد انتقاد بسیار واقع شد و تا این اواخر نزدیک به پنجاه نظریهٔ متفاوت در باب مسئلهٔ توتم اظهار شده است که نشان می‌دهد هم اصل منشأ بودن آن و هم حدود تأثیرش محل بحث است. معهذا زیگموند

+ Karl Strehlow, Baldwin Spencer, Guillen, Mac Lennan, Robertson Smith

فروید در کتابی به نام **توتم و تابو**+ آن را دستاویز تفسیر تازه‌یی از مقولهٔ تحلیل روانی ساخت و با آنکه هنگام نشر کتاب وی آیین توتم دیگر در نزد محققان منشأ ادیان تلقی نمی‌شد وی در نشر آن تردید نکرد و کتاب او نزد پیروانش همچنان معتبر باقی ماند.

در هر حال طرح مسئلهٔ اصل ادیان بدان صورت که نزد محققان گذشته مطرح بود اگر به قصد جستجوی منشأ واحد باشد ظاهراً امروز دیگر چندان مقبول نیست. آیین توتم، آیین فتیش و آنچه تایلور آنیمیسم و مارت آنیماتیسم خواند، هر یک مرحله‌یی از عقاید دینی را در نزد برخی اقوام و طوایف تصویر می‌کنند اما هیچیک از این عقاید منشأ دین را در نزد تمام اقوام عالم یکسان و بر نهج واحد نشان نمی‌دهد.

جستجوهای پردامنهٔ ویلهلم اشمیث+ در کتابی کلان تحت عنوان **بنیاد تصور خدا**+ که نشر تمام مجلدات آن بیش از چهل سال مدت گرفت و بالغ بر یازده هزار صفحه را شامل شد معلوم داشت که اصل ادیان را باید نوعی توحید دیرینه+ دانست که به مرور ایام و تحت‌تأثیر عوامل مختلف به صورتهایی از شرک و تعدد آلهه و عقاید دیگر تبدل تدریجی پیدا کرده باشد. به هر حال برخلاف دعوی وان درلیو+ محقق هلندی که در کتابی به نام **پدیدارشناسی ادیان**+ مدعی است با مجرد بحث در اسباب و حوادث نمی‌توان ادیان عالم را بدرستی توجیه کرد، واین پدیده را می‌باید به عنوان امری مستقل و خارج از روابط و شرایط تاریخی بررسی نمود، ظاهراً بدون توجه به عوامل مربوط به محیط و شرایط مربوط به زمان نمی‌توان تحول حیات دینی اقوام عالم را بدرستی دریافت، و هر چند تاریخ در این باب به تمام پرسشهایی که از خاطر می‌گذرد جواب نمی‌دهد، پاسخهای آن را که می‌تواند با جرئت و دور از تعصب و ریا عرضه کند نمی‌توان ناشنیده گرفت [۲۳].

درست است که این رشته هنوز سر دراز داردو محققان بحث در باب ادیان بدوی و احتمال وجود امر واحدی را به عنوان اصل کل ادیان قدیم رها نکرده‌اند و . تاریخ گرایی + هم دین را به مثابهٔ پدیده‌یی انسانی تلقی می‌کند که جز با تحقیق در رابطهٔ اسباب و حوادث آن را نمی‌توان توجیه کرد [۲۴]، لیکن نظریهٔ اندرولانگ و مطالعات

+ *Totem und Tabu, W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee* 1955, Urmonotheismus, Van Der Lew, *Phaenomenologie der Religion* 1933, Historicism

ویلهلم اشمیث در حال حاضر مؤیّد این معنی است که دین بدوی در نزد انسان نخستین ظاهراً از مقولهٔ اعتقاد به خدای صانع واحد بوده است و این نکته‌یی است که از فحوای تعلیم شرایع الهی هم برمی‌آید و مراد از آیین حنیف در مفهوم آیین فطرت نیز همین است، و از اینجاست که بعضی محققان گفته‌اند موسی و عیسی بر ملت ابراهیم (حنیف) بوده‌اند [۲۵]، اما یهود و نصارا بدان سبب که از آن انحراف جسته‌اند به خطا و ضلال افتاده‌اند.

دین اقوام بدوی اکنون به هر صورت که هست جز عمل به آداب و اجرای عبادات نسبت به معبود خویش نیست [۲۶] و این معنی با توجه به این نکته که تقریباً در بین تمام اقوام عالم دین جز متضمن دقت و وسواس در بازشناخت امر مقدس و امر حرام چیزی نیست [۲۷] معلوم می‌دارد که در عقاید بدوی و ادیان وثنی هم مفهوم عبادت در پیشگاه معبود و رعایت حلال و حرام که جوهر ادیان الهی هم شامل آن است باقی است و صورت وثنی و مشرکانهٔ آنها نیز می‌بایست تصویر انحراف یافته‌یی از یک توحید فراموش شده بوده باشد. تحقیقات محققان هم امروز منجر به همین قول شده است، و آن مناظرات جالبی هم که امام شهرستانی در کتاب **الملل والنحل** بین حنفا و صابئه نقل و روایت می‌کند [۲۸] هم در واقع مبانی فکری این انحراف را که طی آن توحید حنفا به شرک صابئه منتهی می‌شود تقریر می‌کند، و مفهوم انحراف از توحید ناشی از آیین فطرت را در تمسک صابئه به عبادت هیاکل و اصنام به بیان می‌آورد ـ که این همه به ادوار تمدن مربوط است و احوال انسان بدوی و نخستین را نشان نمی‌دهد، مگر در بازماندهٔ آیین حنفا.

از حیات دینی انسان دیرینه اطلاعات دقیقی که بتواند مورد اعتماد تاریخ واقع شود نمی‌توان به دست آورد. طلوع وجدان دینی بدون شک هزاران سال قبل از پیدایش تمدنهای قدیم مصر و بین‌النهرین باید آغاز شده باشد. ادعای ولتر که می‌پنداشت تا مدتها بعد از پیدایش صنایع و حرفه‌ها، انسان فرصتی برای اشتغال به تفکر در باب آنچه به دیانت مربوط می‌شود پیدا نکرد [۲۹] امروز دیگر قابل قبول به نظر نمی‌رسد. قراین نشان می‌دهد که صنایع و افزارهای مربوط به آنها را انسان نخستین همواره به چشم یک امر اسرارآمیز و شامل رموز مافوق طبیعی باید نگریسته باشد، نقش جادویی آهنگر در نزد اقوام بدوی، و اسناد بعضی حرفه‌ها و علوم به انبیا باقیمانده‌یی از تصور فوق العاده‌یی

است که انسان عهد آهن و عهد حجر نسبت به صنایع و ابزارهای خویش داشته است. مجرد احتیاج تمدن، حتی در بدوی‌ترین اشکالش، به نظم و قانون نشان می‌دهد که اخلاق و دین باید سابق بر تمدن بوده باشد، چون در غیر این صورت تمدن به وجود نمی‌آمد و انسان دیرینه که دهها هزار سال قبل از پیدایش قدیمیترین تمدنهای شناخته شده می‌زیسته است نمی‌توانسته است تحت‌تأثیر طلوع و غروب کواکب، مرگ و حیات جانداران، و خواب و رؤیای خویش به نوعی با حیات دینی آشنایی نیافته باشد.

اسناد و آثار معدودی که از کاوش اعماق زمین و تجسس در غارهای ناشناخته و دورافتادهٔ ادوار دیرینه به دست می‌آید وجود نوعی دیانت را در نزد انسان دیرینه مسلّم نشان می‌دهد، فقط اطلاعات موثقی در باب جزئیات آن دیانت به دست نمی‌دهد. معهذا نقوش جادویی مکشوف در غارهای کهنه، تماثیل و مجسمه‌ها و زینت‌آلات مختلف که در کاوش طبقات زمین و اعماق این غارها به دست می‌آید وجود نوعی اعتقاد دینی را در بین کسانی که این آثار به آنها تعلق دارد امری مسلّم نشان می‌دهد. بقایای اجساد مردگان و طرز قرار گرفتن اجساد به جانب مشرق، وجود جمجمه‌های حیوانات مختلف، همچنین پیدا شدن سلاحها و هدایا و حتی بازماندهٔ اغذیه در کنار این اجساد شواهدی بر اعتقاد به نوعی حیات بعد از مرگ یا اعتقاد به بازگشت مردگان در نزد انسان دیرینه به نظر می‌رسد [۳۰]. معهذا این بقایا و اسناد همواره بدرستی تفسیر نمی‌شود، و به هر حال استنباط بعضی از جزئیات اعتقادات کسانی که این اسناد و بقایا به آنها منسوب است اگر هم به حدس و گمان محققان ممکن باشد، برای مورخ که بیشتر به شهادات صریح و قاطع اتکا دارد چندان مایهٔ اعتماد نیست [۳۱]، و به همین سبب بحث در تحول ادیان و اخلاق انسانی را ناچار از دوران تاریخ آغاز می‌کند.

۲

پندارهای از یاد رفته

پرستش اصنام و قول به تعدّد آلهه، که بر وفق آنچه برخی مفسران از فحوای اشارت قرآن کریم استنباط کرده‌اند[۳۲]از قدیمترین دیانات انسانی است و آیین جاهلی عرب هم که ظهور اسلام آن را نسخ و محو کرد از همین مقوله بود [۳۳]، در حال حاضر جزو ادیان فراموش شده محسوب‌اند،و اگر جلوه‌هایی از این عقاید به صورت مذاهب توتمیه یا آنچه آیین‌فتیش و آنیمیسم خوانده شده است هنوز در بین برخی طوایف بدوی عالم وجود دارد ادیان فراموش شدهٔ اقوام بائدهٔ باستانی هم که غالباً در شکل نهایی خویش متضمن پرستش اصنام و اعتقاد به تعدد الهه بوده است نشانه‌هایی از بقایای آداب و مناسک کنونی طوایف و اقوام بدوی را عرضه می‌دارد [۳۴]. معهذا در بین اقوام باستانی گه‌گاه قول به تعدد آلهه بکلی با اعتقاد به خالقی فایق و اعلی که بر سایر آلهه غلبه و تفوق داشته‌باشد مغایرنبوده‌است،چنانکه وجود اصنام نیز در نزد اکثر آنها به مثابهٔ وسایط و شفعا بین انسان و خدا تلقی می‌شده است [۳۵]. بدون شک این نکته متضمن شباهت طرز نگرش تنزیهی بعضی از عرفا و صوفیه در توجیه معنی بت [۳۶] نیست و از نیل به آن گونه معانی فاصلهٔ بسیار دارد، بعلاوه مناسک و آداب اکثر این دیانات باستانی هم آنها را از نیل به سطح عالی اخلاق رایج در ادیان الهی باز می‌دارد و از همین روست که هیچیک از آنها در مقابل ادیان الهی که در مقابل آنها پدید آمده‌اند قدرت مقاومت نداشته‌اند و با غلبهٔ نهایی آنها تدریجاً بکلی در محاق فراموشی افتاده‌اند.

در بین این گونه عقاید، مسلمین در جزیرة العرب با دیانات جاهلیت، در شام و جزیره با آیین صابئین حرّان، و در بلاد ترک با مذاهب شمنی برخورد داشته‌اند، لیکن در این میان مخصوصاً آنچه در باب دیانات جاهلی اعراب نوشته‌اند متضمن اطلاعات دقیقتر به نظر می‌آید. به هر حال با آنکه مقارن دعوت اسلامی در بین «محصّلهٔ عرب» کسانی چون زیدبن عمرو بن نُفیل، امیة بن ابی الصّلت، قسّ بن ساعدهٔ ایادی، عامربن الظرب العدنانی و زُهیر بن ابی سَلْمیٰ به خدای واحد و یوم آخر ایمان داشته‌اند و از بعضی محرّمات هم اجتناب می‌کرده‌اند و بعدها احیاناً به حنیفیه یا نصرانیت منسوب شده‌اند [۳۷]، اکثر اعراب جاهلی که به یهودیت یا نصرانیت گرایش نداشته‌اند «اعراب معطّله» بوده‌اند، بعث و معاد را به دیدهٔ انکار می‌نگریسته‌اند، حیات را به طبیعت و فنا را به «دهر» منسوب می‌داشته‌اند، بعث رسولان را هم غالباً منکر بوده‌اند، و در عین آنکه خود از طریق نیایش اوثان و تقدیم قربان سعی در تقرب به صانع عالم داشته‌اند و اصنام را هم شفعای خویش در نزد صانع عالم می‌پنداشته‌اند، ارسال رسل را که از نوع انسان و مثل خود آنها بستهٔ خواب و خور باشند مقبول نمی‌دیده‌اند. ذکر تعدادی از بتان آنها در قرآن کریم هست و در شعر جاهلی و اخبار روات هم نام تعداد دیگری از آنها آمده است. نیایش آنها که بر موجب اشارت قرآن (۳۵/۸) متضمن نوعی صفیرزنی و دست‌افشانی بوده است ظاهراً رنگ مراسم ادیان بدوی داشته است [۳۸] اعتقاد به وجود غول و سعلات و عفریت هم در نزد آنها ممکن است بقایایی از آنیمیسم بدوی بوده باشد، چنانکه تسمیهٔ افراد و قبایل به اسم حیوانات هم که در بعضی موارد از آنها نقل است شاید از تأثیر آیین توتمی خالی نباشد، هر چند وجود این آیین در دورهٔ مقارن با ظهور اسلام و دوران اخیر جاهلیت ظاهراً بعید به نظر می‌رسد [۳۹].

به هر حال آنچه ولهاوزن+ آن‌را «بقایای بت‌پرستی عرب» می‌خواند نشان می‌دهد که پاره‌یی رسوم جاهلیت که در شعر عرب باقی مانده است و اطلاعات پراکنده‌یی هم که از الواح و کتیبه‌های مکشوف به دست می‌آید با برخی معلومات که نویسندگان قدیم یونانی و رومی به دست داده‌اند روی‌هم رفته بخوبی معلوم می‌دارد که جاهلیت جز بر سبیل تمسک به تقالید و رسوم آباء اولین چندان تعصب و رسوخی در عقاید دینی نداشته است، و آنچه مشرکان را در مقابل آیین جدید به مقاومت وامی‌داشته

+ J. Wellhausen

است بیم از خطر زیانهای بازرگانی و کراهت از قبول محدودیتهای شرایع بوده است. چنانکه رسم زنده در گور کردن دختران هم، هر چند در اصل شاید نوعی از آن قربانی که فنیقیان در مورد بعل و مولک اجرا می‌کرده‌اند بوده است، در ادوار اخیر عهد جاهلی به احتمال قوی ناشی از فقر و شقاء بادیه و از باب ترس از مخارج نگهداری آنها باید بوده باشد. تعدد آلهه را که یک ویژگی عقاید جاهلی محسوب است مخصوصاً از اسما و اعلام شخصی که با الفاظی نظیر عبد، وهب، با نام آلهه مربوط می‌شده است باید شناخت ونامهایی چون عبدالعُزّیٰ، وهب اللات دربین اعراب جاهلی از اینجاست. دیانات جاهلی متضمن پرستش اجرام سماوی هم می‌شد، و ظاهراً نیایش شمس و قمر از بابل یا از ریشهٔ مشترک عقاید اقوام سامی در بین آنها مانده باشد. برخی معانی مثل ودّ (=محبت)، جدّ (=بخت)، سعد (=فرخندگی)، و مناف (=بلندی) نیز به منزلهٔ آلهه مورد نیایش بود و نامهایی چون عبدوَد، عبد جَد، عبد سعد و عبد مناف در اعلام قوم باید از همین معنی ناشی باشد. تعدادی از اصنام متضمن نام حیوانات بوده است و شاید نامهایی چون عبدالاسد را بیشتر باید از این مقوله تلقی کرد تا از مقولهٔ آیین توتم، چنانکه معانی هم که مورد پرستش بود به وسیلهٔ اوثانی که نام آنها را داشت نیایش می‌شد. از این جمله سعد به صورت صخره‌یی در نزدیک جدّه، و ودّ در حدود دومة الجندل منصوب بود.

آلههٔ جاهلی، که مخصوصاً ابن کلبی در باب آنها جزئیات جالبی در کتاب الاصنام خویش نقل می‌کند، لااقل شامل سه دسته بوده‌اند [۴۰]: یک دسته که شامل هُبَل و آلههٔ سه گانهٔ لات و منات و عُزّیٰ بوده‌اند مورد نیایش عام بوده‌اند؛ دستهٔ دیگر مورد نیایش چند قبیله بوده‌اند؛ و دستهٔ سوم بتهایی بوده‌اند که برحسب اساطیر قوم از حال انسانی بدان صورتها درآمده‌اند: اِساف و نائله وسُواع و نسر و یعوق و یغوث. آلههٔ سه گانه‌یی که همراه هبل در نزد قریش مورد نیایش بودند نزد قوم دختران خدا - بنات الله - خوانده می‌شدند. عُزّیٰ از این هر سه اهمیت بیشتر داشت و ظاهراً اینکه معبد وی به مکه نزدیک بود [۴۱] موجب تکریم بیشتر قوم در حق وی می‌شد. در جمع این آلهه هُبَل البته در صف نخستین بود. آن را از عقیق سرخ به صورت انسان ساخته بودند و در کعبه بالای چاه خالی از آبی نصب شده بود. پرستندگانش در جزو سایر مراسم نذر و نیازهایی را که جهت او می‌آوردند درون آن گودال می‌انداختند. چون یک دست وی هم شکسته بود دستی از طلا برایش ساخته بودند. در پیش روی او هم هفت

چوبه تیر برای فال نصب بود که ازلام خوانده می‌شد و رسم قربانی انسانی هم که ظاهراً تقدیم او می‌گشت وقابل فدیه بود به وسیلهٔ آنها انجام می‌شد. تکریم قریش در حق هبل فوق‌العاده بود. ابوسفیان هم که در جنگ اُحُد آنها را همراه آورده بود بنابرمشهور بر سبیل شعار جنگی «اُعْلُ هُبَل» می‌گفت. اینکه رسول خدا در جواب وی «اللهُ اَعلیٰ وَ اَجَلّ» می‌گفت نشان می‌دهد که هبل برخلاف آنچه بعضی محققان پنداشته‌اند [۴۲] نباید نام قدیم «اللّه» بوده باشد. معهذا از نام عبدالله، و از تلبیه در مراسم اهلال حج، و از اینکه بتان ثلاثة را بنات الله می‌خوانده‌اند و عبادت اصنام را هم وسیلهٔ تقرب به الله تلقی می‌کرده‌اند پیداست که اعتقاد به «الله» به عنوان خدای بزرگ در مکه شایع بوده است [۴۳]. در خانهٔ کعبه که اعراب از همه جا برای اجرای مراسم حج به آنجا می‌آمدند طوایف قریش و سایر قبایل هر یک بتهایی داشت و چون قوم در مواسم با تأخیری که به نام «نسیء» در ماههای آن رعایت می‌شد جهت حج به کعبه می‌آمدند، هر قبیله بت یا بتان خود را نیایش می‌کرد و طرز لبیک گویی آنها هم در ورود به مکه تفاوت داشت. در این مراسم قریش و خزاعه به سبب سختگیریهایی که در رعایت آداب داشتند «حُمْس» خوانده می‌شدند و سایر طوایف که حلّه خوانده می‌شدند پایبندی زیادی به رعایت آداب نشان نمی‌دادند [۴۴].

غیر از پرستش اصنام، عبادت جن و نیایش ملایک هم در بین بعضی اعراب شایع بوده است. همچنین اعتقاد به تأثیر کواکب و سیارات هم به عنوان لوازم حیات بدوی و شاید تا حدی از تأثیر صابئین بابل در بین آنها رواج داشته است. اینکه در باب برخی قبایل عرب گفته‌اند بتهای خود را از آرد خرما می ساخته‌اند و در موقع ضرورت از خوردن آن ابا نداشته‌اند [۴۵] صورتی بدوی از آنچه در الهیات مسیحی افخارستیا+ خوانده می‌شود به نظر می‌رسد. افخارستیا هم نزد برخی محققان بازمانده‌یی از رسم خدای اوباری+ طوایف بدوی است [۴۶] که صورتهای قدیمترش در قربانیهای دیانات توتمی باقی است و گویی اقوام بدوی این امر را متضمن جذب کردن و واجد شدن الوهیت آلهه خویش تلقی می‌کرده‌اند [۴۷].

اعتقاد به تأثیر طلوع و غروب ستارگان در ایجاد باد و باران و سرما و گرمای هوا، که وقتی مقارن افول ستاره‌یی در مغرب آنچه رقیب آن است مقابل آن از مشرق طلوع

+ Eucharista, Théophagie

نماید آن را «نوء» [۴۸] می‌گفته‌اند و «انواء» را در نزول باران و سایر اوضاع جوّی مؤثر می‌دانسته‌اند، نیز از عقاید جاهلی است که در حدیث مورد طعن و نهی واقع شده است [۴۹]، و بی‌شک باقیمانده‌یی از رسم پرستش کواکب و اجرام سماوی است که مخصوصاً در نزد اعراب جنوبی جزیرة‌العرب بیشتر رایج بوده است، و از جمله شامل پرستش شمس و عشتروت (استرته) می‌شده است. از قراین پیداست که پرستش اجرام سماوی مخصوصاً از بابل و بین‌النهرین بین اعراب شایع شده است، چنانکه پرستش اصنام و احجار، آن گونه که از اخبار مربوط به عمروبن لُحَیّ مستفاد می‌شود، می‌بایست از تأثیر عقاید رایج در شام به آنجا وارد شده باشد، و مشهور آن است که خود اعراب در قدیم مسلمان حنیف بوده‌اند و دین ابراهیم را که توحید فطری است پیروی کرده‌اند اما بعدها طوایف مختلف تحت تأثیر محیط مجاور و بلادی که به آنجا تردّد داشته‌اند دیانات گونه گون یافته‌اند [۵۰].

آیین صابئهٔ اهل حرّان نمونهٔ دیگری از عقاید و مراسم شرک و تعدّد آلهه بود که مسلمین در داخل قلمرو اسلام با آن مواجه شدند. حرّانیان مخصوصاً به عبادت کواکب منسوب شده‌اند و البته ساختن طلسمها، و بنای هیاکل منسوب به کواکب هم از آنها شایع شده است. کتابی به نام السرّ المکتوم هم که شامل مخاطبات با نجوم و کواکب است منسوب به آنهاست [۵۱] و ظاهراً متضمّن اعمال سحر و تسخیر کواکب بوده باشد، و نیز کتابی به نام غایة‌الحکیم هم متضمّن برخی عقاید آنهاست که پاره‌یی اجزای آن باقی است [۵۲]. حرّانیان برای هریک از کواکب سبعه هیاکل خاص داشته‌اند و از جمله غیر از هیکل زحل و مشتری و زهره و هیکل عطارد و مریخ و قمر، هیکلهایی هم جهت معانی و مفارقات داشته‌اند که شامل هیکل علت اولیٰ، هیکل عقل اول و هیکل نفس کلی می‌شده است [۵۳] و چنانکه از روایات مسلمین در باب آنها برمی‌آید مراسم قربانی آنها هم در عین حال متضمّن نیایش نسبت به کواکب سبعه بوده است که هریک از ایام هفته به نام یکی از آنها منسوب بوده است: یکشنبه به نام شمس، دوشنبه برای قمر، سه‌شنبه برای مریخ، چهارشنبه برای عطارد، پنجشنبه برای مشتری، جمعه برای زهره و شنبه برای زحل [۵۴]. از نامهایی که برای این کواکب داشته‌اند و از قراین دیگر برمی‌آید که دیانات اهل حرّان تلفیق و التقاطی از دیانات بابلی و هلنیستی بوده باشد که نزد حکما و کاهنان آنها پاره‌یی عناصر از فلسفه‌های گنوسی و نوافلاطونی هم بر این مجموعه افزوده آمده است. در مراسم اعیاد و عبادات و آیین قربان هم احتمال دارد پاره‌یی عقاید و آداب از یهود و مجوس و کنعانیان و

نصارا اخذ کرده باشند.

اینکه قوم به نام صابئین مشهور شده‌اند ممکن است تا حدی ناشی از این معنی باشد که بنابرمشهور در عهد مأمون خلیفه ناچار شده‌اند خود را به نحوی منسوب به دسته‌یی از اهل کتاب بدارند. معهذا از روایات مسعودی [۵۵] برمی‌آید که در سنهٔ ۳۳۲ هنوز لااقل یک هیکل آنها که آن را به نام آزر پدر ابراهیم منسوب می‌کرده‌اند باقی بوده است، و آنچه در توصیف این هیکل آمده است حاکی از اعتقاد قوم به پرستش اجرام سماوی است. صابئیه هم که شهرستانی آنها را اصحاب روحانیات می‌خواند و آنها را در مقابل حنفا که اصحاب جسمانیین خوانده می‌شوند قرار می‌دهد و قول آنها را متضمّن انکار نبوت و نفی شرایع می‌خواند [۵۶] بدون شک، همین صابعهٔ حرّان‌اند که حرّانیه هم نسبت دیگر آنهاست و گویند ابراهیم در همین شهر به تحذیر قوم از عبادت اصنام و اجرام پرداخت، پیروان او حنفا خوانده شدند و منکرانش صابئیه [۵۷]. معهذا صابئه هم در عهد اسلامی ظاهراً مقالات خود را به کسانی چون اغاثا ذیمون و هرمس منسوب می‌داشته‌اند که بعضی حکمای مسلمین آنها را هم انبیا دانسته‌اند و ظاهر آن است که حکمت اشراقی ایران هم در آنچه به هرمس و آغاثا ذیمون+ و امثال آنها منسوب می‌دارد مدیون صابئهٔ حرّان باشد، وصابئین حرّان که تأثیر قابل ملاحظه‌یی در نشر علوم و معارف یونانی [۵۸] و غیریونانی در بین مسلمین داشته‌اند و نویسندگان نام‌آور هم به ادب عربی هدیه کرده‌اند ظاهراً مقارن سقوط خلافت عباسی در عهد مغول یا چندی قبل از آن تدریجاً در بین مسلمین حل شده‌اند و عقاید و مذاهب آنها در شمار ادیان فراموش شده درآمده است.

از سایر عقاید شرک آمیز که مسلمین در ثغرها و سپس یکچند در داخل قلمرو اسلام با آن آشنایی پیدا کردند آیین شمنی را باید یاد کرد که شامل رسوم مربوط به سحر و کهانت بود و چون در بین بوداییان ثغور شرقی و کسانی از آنها که به داخل قلمرو اسلام هم می‌آمدند، پاره‌یی راهبان طریقهٔ شمنان داشتند آیین بوذاسف (بودا) هم به عنوان دین شمنی خوانده شد. این تعبیر به احتمال قوی مثل لفظ فارسی «شمن» در معنی بت پرست از یک کلمهٔ چینی + که عنوان راهب بودایی بوده است باید مأخوذ باشد، هر چند اصل لفظ ظاهراً مقدم بر آیین بوداست. در اوایل عهد ایلخانان مغول هم مقالات شمنیه و سحر و جادوی شمنان در دنیای اسلام شناخته آمد و بدین گونه، طریقهٔ شمنی که در عهد معتصم

+Agathademon, Shamen

خلیفه، افشین اسروشنه ظاهراً به گرایش بدان متهم شد و در همان ایام بعضی متکلمان با آن آشنایی داشتند در عهد مغول با جزئیات بیشتری توانست مورد مطالعه و تحقیق مسلمین واقع شود.

البته آیین شمنی در بین بوداییان هم ظاهراً باقیماندهٔ آداب و عقاید بدوی رایج در محیط انتشار آن بود، و ظاهراً از دیرباز بین برخی طوایف سکایی و همچنین در بین هندوان عهد ودا هم پاره‌یی عناصر آن وجود داشت [۵۹] و برخی محققان پاره‌یی احوال زرتشت را هم متضمن عقاید و آداب شمنی تلقی کرده‌اند و این دعوی محل تردید و انکار نکته‌سنجان واقع شده است [۶۰].

به هر حال آیین شمنی در شکل سحر و کهانت آن که متضمن دعوی ارتباط با ارواح و روحانیات و ادعای قدرت در دفع امراض واسقام از طریق تسخیر این ارواح است البته از نوع دیانات مبنی بر آنیمیسم محسوب می‌شود، و اینکه بعضی طوایف در ناحیت غور پزشکان را تکریم بسیار می‌کرده‌اند و آنها را بر خون و خواستهٔ ایشان حکم بوده است [۶۱] و سمنیهٔ چین و پادشاهان آنها نیز حتی برای دفع خشکسالی و نزول باران به این شمنان رجوع می‌کرده‌اند [۶۲]، نقش این کاهنان را که مثل شمنان مغول چیزی به عنوان سنگِ باران (حجرالمطر) در اختیار داشته‌اند در اعتقاد قوم در تصرف در احوال عالم نشان می‌دهد. شمنان که از طریق اوراد و آداب خاص و در نوعی حالت خلسهٔ نمایشی با ارواح ارتباط حاصل می‌کرده‌اند در عین حال کاهن و طبیب قبایل محسوب می‌شده‌اند و البته قدرت فوق‌العاده‌یی در مجاری امور قبیله و قوم داشته‌اند، اما نیل به این مرتبه هم برای آنها مستلزم تحمل ریاضات شاق و تمرینهای بسیار دشوار بوده است و خود آنها غالباً از بین مصروعان و کسانی که آن گونه بیماریها دارند برمی‌خاسته‌اند.

باری، غیر از ترکان ماورای ثغر که خانان آنها هم بر موجب روایات در شمنان قوم به چشم کاهنان نگریسته‌اند و در مراسم عزاداری و تدفین مردگان و کشتگان رسوم و آدابی سوای آنچه در نزد سایر طوایف و اقوام مجاور معمول بوده است داشته‌اند، اقوام مغول و خانان آنها هم آیین شمنی داشته‌اند و حتی بعضی از آنها با وجود گرایش به ادیان دیگر، شمنان را همچنان به دیده تکریم می‌دیده‌اند [۶۳].

آیین شمنی در نزد مغول نیز مثل سایر اقوام بدوی مجاور متضمن اعمال جادویی و مراسم احضار و تسخیر ارواح بوده است و با آنکه احیاناً به خدای بزرگ قادری معتقد بوده‌اند از نیایش اجرام و حتی از پرستش اصنام خودداری نداشته‌اند. با آنکه جزئیات عقاید و

مراسم آنها در روایات موجود به هر حال تصویر منسجم و روشنی از آیین قوم به دست نمی‌دهد، آنچه امثال رشید الدین فضل الله و جوزجانی و میرخواند و دیگران در باب آداب و عقاید مغول نقل کرده‌اند با اطلاعات پراکنده‌یی که از منابع لاتینی و چینی قدیم به دست می‌آید آیین شمنی را در نزد آنها و همچنین در نزد سایر اقوام مجاور آنها متضمن اعتقاد به تعدد آلهه و قول به آنچه محققان آنیمیسم می‌خوانند نشان می‌دهد و صورت دیگری از بت پرستی را در معرض مطالعه و تحقیق علمای ملل و نحل اسلامی قرار می‌دهد.

راست است که در تمام این گونه دیانات نشانه‌هایی از اعتقادات اقوام بدوی موجود عالم هم هست، اما روابط متقابل اقوام مجاور و مخصوصاً تأثیر مجاورت ادیان الهی و بعضی تعالیم فلسفی هم البته در تحول این عقاید نقش قابل ملاحظه دارد، و با این همه، محققان اسلامی با دقتی که شایستهٔ تدقیقات علمای متأخر به نظر می‌رسد غالباً تکریم و اعجاب نسبت به کواکب و همچنین علاقه به مردگان مورد تکریم را عامل عمدهٔ شیوع بت پرستی و عقاید شرک آمیز در بین اقوام عالم نشان داده‌اند، و همچنین قول به تجسیم و این نکته را که خداوند باید متحیّز در مکانی بوده باشد که صورتی از «تشبیه»+ است نیز از اسباب گرایش به اوثان پنداشته‌اند. قول اخیر در بین مسلمین از ابومعشر بلخی منجم نقل است، و امام فخر رازی هم از ابوزید بلخی وجوه متعدد در منشأ عبادت اوثان نقل می‌کند که ستاره پرستی و پرستش مردگان محبوب یا مورد تکریم و همچنین اعتقاد به حلول از آن جمله است [٦٤].

اینکه عبادت اوثان از نیایش مردگان پدید آمده باشد و با تعظیم جسد آدم ابوالبشر مربوط بوده باشد از ابن کلبی هم در کتاب الاصنام نقل است، و شیخ طبرسی نیز در تفسیر مجمع البیان[٦٥] پرستش اوثان را در نزد قوم نوح به همان معنی مربوط می‌دارد. ارتباط با نیایش اجرام هم که بت پرستی کفار قوم ابراهیم را از آن معنی ناشی دانسته‌اند در اشارت ابن اثیر مورخ [٦٦] منشأ نیایش بتان تلقی شده است. ابن تیمیه نیز هر دو امر را که عبادت قبور صالحان و نیایش اجرام سماوی باشد منشأ بت پرستی می‌خواند[٦٧]. روایات مورخان در باب دیانات اهل چین و سایر روایات مربوط به اولاد حام، آن را با عقاید صابئه و نیایش اولاد یافث، شرک قوم را با تکریم اجداد و اجرام فلکی مربوط می‌دارد[٦٨] و این همه معلوم می‌دارد که آنچه متأخران از حکما و جامعه‌شناسان غربی در این باب گفته‌اند به آرای محققان اسلامی مسبوق است و بکلّی تازگی ندارد.

+ Anthropomorphisme

با آنکه بت پرستی با اشکال مختلف آن از قدیم در بین اقوام عالم شایع بوده است و نشانه هایی از آن در غارهای انسان عهد حجر هم دیده شده است[۶۹] و طول استمرار صورتهایی از آن در بین طوایف مختلف هم سبب شده است که بعضی محققان مانند ابوزید بلخی علم به فساد آن را امری که به ضرورت عقل معلوم باشد ندانسته اند[۷۰] باز نشان آن در بین تمام اقوام عالم مشهود نیست، چنانکه در هند قبل از عهد وداها، و در بین ایرانیان باستانی سابقه ندارد، اقوام مشرک ژرمنی تمثال و هیکل نداشته اند، و در روم و یونان باستانی هم پرستش صورتهای وثنی از قدیمترین ایام معمول نبوده است[۷۱].

با این همه، عوامل و اسبابی که منشأ بت پرستی می‌شود تدریجاً موجب نشر صورتهایی از آن در بین برخی اقوام شده است، چنانکه یهود بررغم نهی و منعی که ضمن احکام عشره از آن شده است تحت تأثیر خاطرهٔ مصر یا بر اثر مجاورت با اقوام کنعانی و یونانی و رومی به پرستش اصنام گرایید، و در یونان چنان آثار بت پرستی ظاهر شد که هم حکمای خودشان مثل کسنوفانس+ و سقراط آن را درخور نکوهش یافتند و هم غریبه هایی که از بلاد دیگر به آنجا می‌رفتند آن را با غرابت تلقی کردند[۷۲]. در عین حال این نیایش در نزد هوشمندان اقوام جنبهٔ رمزی داشت، نه فقط مشرکان مکه برحسب فحوای اشارت قرآن (۱۸/۱۰) بتان را وسیلهٔ تقرّب به خدا و شفیعان خویش در پیشگاه وی تلقی می‌کردند، بلکه بت پرستان روم هم، چنانکه از اشارت ارنوبیوس+ برمی‌آید، در جواب اعتراض نصارا که پرستش مصنوعات را از جانب آنها با حیرت تلقی می‌کردند متعذر به این معنی می‌شدند که در عبادت بتان نظر به جسم آنها نیست، به خدایی که درون آنهاست ناظرند[۷۳].

در هر حال در ادیان فراموش شده هم مثل ادیان بازماندهٔ بدوی از یک سو مراسم عبادت و قربان وسیلهٔ تقرب به آلهه و ارواح تلقی می‌شده است و از سوی دیگر مجموعهٔ تعدادی افسانه و اسطوره وسیله‌یی برای توجیه عقاید و ذریعه‌یی جهت حفظ و استمرار تقالید بوده است، و بدین گونه آشنایی با آداب و مراسم عبادات در این دیانات متضمن صورت بدوی فقه و آشنایی با اساطیر شامل صورت ابتدایی کلام بوده است. از اینجا پیداست که دین در تمام عالم همواره هم شامل عقاید و هم متضمن اعمال و آداب به شمار می‌آمده است، و اهمیت خاصی که در ادیان الهی برای فقه و کلام قایل شده اند در واقع منشأ تاریخی و

+ Xenophanes, Arnobius

سابقهٔ دیرینه دارد و عجب نیست که نزد یهود و نصارا هم مثل آنچه نزد مسلمین معمول است فقها و متکلمان در جامعهٔ اهل دین با دیده توقیر نگریسته می‌آیند.

پس آنچه در دیانات فراموش شده یا بدوی حکم علم کلام را دارد و متضمن توجیه عقاید و آداب دینی محسوب است اساطیر اقوام است که بدون شناخت آن اسرار عبادات و رموز شرایع این اقوام قابل ادراک به‌نظر نمی‌رسد، و هر چند این اساطیر امروز غالباً در نظر ما به شعر و قصه می‌ماند، در ادوار و جوامعی که ادیان بدوی و فراموش شده هنوز فعال و زنده بوده‌اند وسیلهٔ اقناع و دستاویز دفع شبهات قوم بوده است و هرگز به چشم امر غیرواقعی و از مقولهٔ همیات و تخیلات تلقی نمی‌شده است. راست است که از این جمله پاره‌یی اسطوره‌ها به اشعاری دلکش می‌ماند و پاره‌یی هم به هذیان و اوهام شباهت دارد، اما از نظر محقق، که احوال اجتماعی و مراتب تحول فکر و فرهنگ اقوام را در اساطیر آنها قابل تشخیص می‌یابد، شناخت اساطیر اهمیت بسیار دارد، چنانکه جزئیات عبادات و مراسم هم با آنکه همعنان با خودِ ادیان فراموش شده به راه فنا رفته است ردّ پایی در بازماندهٔ تقالید و رسوم جاری باقی گذاشته است، و بسا که مورخ از تحقیق در آیین عبادات ادیان فراموش شده منشأ پاره‌یی آداب و عقاید اقوام موجود عالم را بهتر می‌تواند ادراک و توجیه نماید، اما البته این ادیان را به چشم نمونهٔ آغاز حیات دینی در نزد انسان تلقی نمی‌کند.

اگر درست است که تاریخ از سومر آغاز می‌شود، البته حیات دینی انسان از آنجا آغاز نمی‌شود [۷۴]. معهذا تحقیق در دیانات بین‌النهرین کهن، که از آنجا تا حوالی درهٔ نیل خط سیر ظهور دو دین بزرگ از ادیان سه گانهٔ بزرگ الهی ادامه دارد، مورخ را در فهم پاره‌یی دقایق آیین یهود و نصارا کمک می‌کند و منشأ تعدادی از تقالید و آداب و عقایدی را که از آنچه امروز شرق نزدیک خوانده می‌شود در تمام عالم نشر یافته است قابل پی جویی می‌نماید. با این حال دیانات سومر و اکّد بعد از وحدت بین‌النهرین باستانی و به وجود آمدن دولت عظیم بابِل، در حدود بیست قرن قبل از میلاد، به مثابهٔ عناصر محلی در مجموعهٔ شریعت و آیین بابل حل شد و این کیش واحد در زمان حموربی پادشاه بزرگ بابِل مردوک را در رأس جمیع آلههٔ بین‌النهرین نشاند، و با این همه، شرک و تعدد آلهه را که میراث دیانات قوم و متضمن مناسک و آداب محلی بود از بین نبرد. شرک سومری به بیش از چهار هزار آلهه قایل بود که هریک حامی و حافظ امری از امور عالم محسوب می‌شد و در بین آنها عشتار خدای مادر و مردوک خدای بابل اهمیت خاص داشت. اسطورهٔ عشتار و تموز هم نزد سومریها تجسم استمرار حیات و باروری عالم نبات را متضمّن بود. شریعت حموربی، که

شامل مجموعهٔ قوانین اوست، ایجاد و الهام خدای شمش، که صورتی از مردوک و در واقع جنبهٔ عدالتخواهی وی را عرضه می‌کرد، محسوب می‌شد، و در عین آنکه احکام عشرهٔ تورات را به خاطر می‌آورد بیش از آنچه در سرگردانیهای تیه بر قوم اسرائیل الزام شد، با زندگی شهرنشینی که در قلمرو حموربی تحقق دارد قابل تلفیق خواهد‌بود.

کاهنان معابد بابل، که ستاره‌پرستی قوم به وسیلهٔ آنها متضمّن آداب و مراسم خاص می‌شد، تحت‌تأثیر مطالعات نجومی بسیار بدوی خویش به سعد و نحس ایام قایل بودند. در توالی ایام ماههای قمری که هر ماه آن شامل چهار «هفت روزه» می‌شد اول هر «هفت روزه» را از مقولهٔ آن ایام می‌شمردند که هرگونه کاری درآن ایام نارواست. این اولین روز هفته که نزد آنها «شباتوم»+ خوانده می‌شد ضرورت تعطیل را به عبرانیان مهاجر هم الزام کرد و «سبت» یهود هم رعایت آن را در تمام عالم و حتی در بین غیریهود نیز رسوخ داد. بعلاوه نجوم کاهنان نام کواکب سبعه را که نزد آنها آلههٔ عالم و موجد پدیده‌های طبیعت تلقی می‌شدند به هفت روز هفته داد ــ و از میراث سومر و بابل در تمام عالم باقی ماند. طرفه آنکه در اساطیر قوم حتی نشانه‌یی از روایت یک طوفان عام و یک نوح بابلی هم هست. در قصهٔ عشتار و تموز، که اسطوره‌یی متضمن توجیه مرگ طبیعت نباتی در زمستان و سپس اعادهٔ حیات آن در هنگام بهار است، در عین حال تصویری پیش‌ساخته از قصهٔ مرگ و قیام از مردگان عیسی را هم در اساطیر بابل و سومر می‌توان نشان داد[۷۵]. آیا عبرانیان برخی از این عقاید و آداب را قبل از مهاجرت «شیخ» خویش از اور به حرّان اخذ کرده بودند یا اکثر آنها را در دوران تبعید و اسارت بابل از بقایای دیانات بین النهرین گرفته‌اند؟

نیایش آلههٔ متعدد و تقدیس اجرام سماوی که کاهنان بین النهرین باستانی را به نجوم و احکام آن علاقه‌مند می‌داشت دیانات آنها را مثل دیانات اهل هند از اعتقاد به نبوات مانع می‌آمد، و این طرز تلقی از دین در نزد متکلمان، دیانات صابئه خوانده می‌شد که در عبادت به متوسطات روحانی و هیاکل و اصنام توجه داشت، و برخلاف دیانات حنفا که وحی و دعوت ابراهیم بر آن مبتنی بود توسط نبویّه مخلوق انسانی را قابل قبول نمی‌یافت. در تقریر این اختلافات آنچه امام شهرستانی [۷۶] ضمن مناظرات بین الصابئة والحنفاء نقل می‌کند، هر چند متضمن احتجاجات فرضی است، موضع مذهب حنفا را که قایل به ضرورت بعث انبیا بوده‌اند نسبت به مذاهب صابئه که متوسطات روحانی و اجرام سماوی و

+ Shabbatum

تماثیل آنها را عبادت می‌کرده‌اند نشان می‌دهد و احتجاج ابراهیم را در نفی ربوبیت کواکب و در کسر اصنام هیاکل قوم همچون منشأ اعتراض حنفا بر آراء صابئهٔ قدما جلوه می‌دهد و با اشارت به آنها دعاوی منکران نبوت را ابطال می‌کند[۷۷].

از دیانات مصر باستانی که امروز کشف الواح و قرائت خط قوم پرده از اسرار آن برگرفته است، مورخان اسلامی غالباً به رواج سحر و کهانت، اعتقاد به تأثیر کواکب و اجرام و بیش از همه به توهم الوهیت در حق فرعون[۷۸] اشارت دارند. از یونانیان، هرودوت و افلاطون و برخی متأخران قوم نیز اشارتهایی به عقاید و ادیان آنها کرده‌اند که این همه در قبال آنچه بعد از کشف اسرار خط هیروگلیف و قرائت و بررسی اسناد و متون کهنه به دست آمده‌است قابل ملاحظه نیست. این اسناد که تاریخ قوم را به سه هزار سال قبل از میلاد یا بیشتر بالا می‌برد، و البته دوران ماقبل تاریخ طولانی‌تری را هم در دوران قبل از آن الزام می‌کند، ادیان فراموش شدهٔ مصریان باستانی را متضمن نشانه‌هایی از عقاید توتمی، مراسم مربوط به آنیمیسم و پرستش اجداد و تمسک به سحر و جادو نشان می‌دهد[۷۹]، و با این احوال عجب نیست که دنیای فرعون از دیرباز در روایات و ادبیات اقوام دیگر مخصوصاً به سبب منجمان و ساحرانش شهرت یافته است.

در آغاز این دوران طولانی که تاریخ باستانی مصر را از روی اسناد و الواح قدیم آن شامل می‌شود، آیین مصریان جز مجموعه‌یی از عقاید و آداب محلی به نظر نمی‌آید، و پیداست که با حصول وحدت ارضی قلمرو فراعنه، و تدریجاً در طی مدتی نزدیک به سی قرن یا بیشتر آیینهای محلی در آیین واحدی شکل می‌گیرد، و با این همه بقایایی از آیینهای محلی هم در آن باقی می‌ماند، و به هر حال عالم آلههٔ قوم که عالم کثرت است نیز مثل عالم انسانی شامل مراتب و طبقات می‌گردد و بدین گونه شرک مصری از طریق کاهنان قوم تدریجاً آلهه مختلف را به نحوی در مراتب متفاوت جای می‌دهد که تا آستانهٔ توحید می‌رسد، و وحدت نسبی عالم آلهه بازتابی از وحدت طبقات انسانی در قلمرو حکومت فرعون و در واقع در عبادت او می‌گردد که نیایش او خود شاید حاکی از توهم نقش او در ایجاد تمدن و حفظ قسط و عدل قومی باشد.

بدین‌سان در دیانت مصریان باستانی همه گونه اعتقادات و رسوم از سحر و جادو و پرستش اصنام و اجرام تا توحید و عرفان وجود داشت و کاهنان قوم با اسطوره‌ها و اندرزهای خود تمام انواع این عقاید را قابل توجیه نشان می‌دادند و بدین وسیله در واقع موضع اجتماعی خود را از هر گونه تزلزل مصون می‌داشتند. اشتغال به سحر و جادو لازمهٔ موقع اجتماعی آنها

بود، اما شاید توسعهٔ بعضی علمها تا حدی مدیون این خرافات آنها باشد. تعدد آلهه، که میراث دوران تفرقهٔ قبل از وحدت کشور محسوب بود، سبب می‌شد تا تقریباً هرگونه حیوان و نبات و جمادی به نحوی مورد تقدیس و عبادت قوم واقع شود. تندیسه‌هایی که اصنام بازمانده از دنیای باستانی مصر را با ترکیبی از تن انسان و سر حیوان نشان می‌دهد ظاهراً از نظرگاه کاهنان متضمن قول به قدرت آلههٔ مزبور بود که در وجود آنها نیروهای مرموز حیوانی با قدرت انسانی به هم می‌آمیخت. ستاره‌پرستی مبتنی بر آن بود که نزد آنها کواکب و اجرام فلکی غیر از جرم مرئی روح و اراده‌یی قاهر و نامرئی دارند و حرکات آنها از تنازع اراده و تعارض قدرت آنها به وجود می‌آمد [۸۱]. از این جمله آفتاب و ماه، که کشت و زرع مصر و جزر و مد نیل موهبت آنها محسوب می‌شد، در اسطوره‌ها و تقالید به صورتهای مختلف مورد نیایش بودند. پرستش اجداد مبنی بر آن بود که با مرگ جسم همزاد انسان که آن را «کا»+ می‌خواندند باقی می‌ماند و مادام که از آن تعهد و مراقبت شود دوام و بقای آن موجب برکت اخلاف و دافع مصایب آنها خواهد بود. افسانهٔ ایزیس و اوزیریس و قصهٔ هوروس+ که از بین اساطیر باستانی قوم طی قرنها به نسلهای جدید انتقال یافت با تفصیل جزئیات به هرودوت و پلوتارک و دیودور سیسیلی هم رسید. پرستش حیوانات از جمله گاو آپیس [۸۲] در سفر جنگی کمبوجیه به مصر برای او وسیله‌یی جهت جلب نفرت عام گردید. گویند کمبوجیه چون شنیده بود مصریها گربه را تقدیس می‌نمایند در پیشاپیش سپاه خود تعدادی گربه جای داده بود و مصریها جرئت نکردند به سوی این حیوان مقدس تیراندازی نمایند. با وجود انتشار انواع شرک و رسوخ تقالید مربوط به انواع بت‌پرستی، یک فرعون مصری ـ که خود را ایخناتون خواند ـ با شوق و شور یک نوگرویده، آیین خدایی واحد را که قرص خورشید مظهر آن بود ترویج کرد، و در این امر چنان بر کاهنان و پیروان آنها سخت گرفت که مورد تکفیر قوم واقع گشت. سرودی که از او در تقدیس آتون، خدای واحد وی، باقی است یادآور بعضی اجزای مزامیر تورات است و صبغهٔ عرفانی قابل ملاحظه دارد. شاید تصویری که از ایمان فرعون در اذهان برخی صوفیه باقی مانده است خاطره‌یی مبهم از احوال این فرعون باشد که با فرعون عهد موسی خلط شده باشد [۸۳]. به هر حال آیین ایخناتون بدان سبب که با سنن و تقالید دیرینهٔ قوم مغایر بود بعد از وی فراموش شد و مصر باستانی تا غلبهٔ مسیحیت شرک دیرینهٔ خود را ـ هر چند با پاره‌یی

+ Ka, Horus

تحولها که لازمهٔ برخورد با اقوام مهاجم بود ـ حفظ کرد و در واقع مسیحیت بود که دیانت آن را در شمار ادیان فراموش شده درآورد.

توجه به حیات بعد از مرگ، که مومیایی کردن اجساد و حتی بنای اهرام مصر دوام و استمرار آن را مدتها تضمین کرد، رسم پرستش اموات را در نزد مصریان باستانی مبتنی بر عقاید ریشه‌دار و استوار نشان می‌دهد. طومارهای پاپیروسی، که از مقابر کهن به دست آمده است و متضمن ادعیه و اذکار و همچنین مناجاتها و اعترافهایی است که به اعتقاد کاهنان موجب تسکین قهر اوزیریس خدای عالم اموات تواند شد، اهمیت حیات بعد از موت را در نظر قوم نشان می‌دهد. حتی در عهد اگوست امپراطور، یک مورخ رومی به نام دیودور سیسیلی، در بابت این طرز اعتقاد مصریها خاطرنشان می‌سازد که قوم خانه را به منزلهٔ منزلی موقت و قبر را به مثابهٔ سرایی باقی تلقی می‌کرده‌اند. معهذا این قول بدان معنی نیست که آنها زندگی را درخور دلبستگی نمی‌دیده‌اند، بدان معنی است که از فرط دلبستگی به حیات اینجهانی دوست داشته‌اند در خانهٔ گور هم از آنچه آسایش زندگی شادمانهٔ انسانی است بی‌بهره نمانند. تقدیس پاره‌یی حیوانات، که باقیمانه‌یی از عقاید توتمی در آیین مصریان محسوب می‌شد، حتی در همین دورهٔ غلبهٔ روم هم نزد قوم با همان حدّت و رسوخ سابق باقی ماند. چنانکه در عهد بطالسه هم یک سرباز رومی به خاطر آنکه برحسب اتفاق گربه‌یی را کشته بود نزدیک بود اقدام وی منجر به شورش عام شود و پیداست که این‌گونه شورش تا چه حد می‌توانست با خشونتهای بی لجام که کاهنان محرک آن بودند همعنان گردد.

طرفه آن است که هر چند آیین باستانی مصر در عهد فراعنه به درهٔ نیل و قلمرو سلسله‌های فرمانروای مصر محدود ماند از عهد حکومت بطالسه و غلبهٔ روم مجالی برای انتشار در خارج از محدودهٔ مصر هم پیدا کرد و بر رغم مخالفت سنا و ناخرسندی امپراطوران، نیایش برخی خدایان مصر چنان شیوعی در قلمرو روم یافت که هنوز در نواحی گالیا تا بریتانیا گه‌گاه مجسمه‌هایی از خدایان مصری به دست می‌آید. کاهنان ایزیس که در بلاد روم و توابع آن مسافرت می‌کردند نزد اقوام فرانک همچون ساحران و شفادهندگان تلقی می‌شدند و حتی در قرن سوم میلادی شهر پاریس معبدی از آن ایزیس و به نام این خدای مصری داشت. در خود مصر هم، هر چند در اواخر قرن چهارم بطریق اسکندریه معبد سراپیس+ (سراپیوم)+ را که ترکیبی از آیین پرستش اوزیریس و آپیس را به هم آمیخته

+ Serapis, Serapium

بود به دست حریق سپرد، باز آیین باستانی قوم تا عهد ژوستی نیان+ باقی ماند و بعد از آن هم در عهد مسیحیت تأثیر خود را از طریق آثار هرمسی منسوب به هرمس مثلث التعظیم+ در حکمت و عرفان مسیحی قرون وسطی باقی گذاشت [٨٤].

دیانت یونانیان باستانی از لحاظ تاریخ پدیده‌یی پیچیده و تا حدی مبهم است و بعد از تحقیقات بسیار هنوز هم در باب منشأ و نحوهٔ بسط و تحول آن بحثها هست. قدیمترین صورتهای آن متضمن قول به الوهیت قوای طبیعت و کاینات جوّی است [٨٥] و اینکه از طریق اِعمال پاره‌یی اَعمال جادویی می‌توان این قوای قاهر را تسخیر کرد. بعلاوه اعمال سحر و نیلِ بدانچه مطلوب و مراد از آن اَعمال است ظاهراً در نظر قوم التزام برخی مراسم تطهیر و اجتناب از برخی محرّمات را هم الزام می‌کرده است. همچنین رسم تکریم اجداد و اموات که چون گمان می‌رفته است ازعالم دیگر هم می‌توانند در احوال زندگان تأثیر داشته باشند با تقدیم نذور و هدایا جلب عنایت و حمایت آنهارا سودمند می‌یافته‌اند و پرستش قهرمانان در بین آنها از همین جا پدید آمده است. در هر حال ظاهراً قوم یونانی پاره‌یی از عقاید و آداب سکنهٔ بومی را هم که قبل از ورود این قوم در سراسر آن سرزمین بوده‌اند اخذ کرده باشند و گویا مقارن تدوین یا تصنیف آثارمنسوب به هومروس+ و هزیودوس+، آلههٔ یونانی از حیث صورت و سیرت رنگ انسانی داشته‌اند و مدتها طول کشیده است تا تحت‌تأثیر افکار فلاسفه یا تجارب مربوط به حکومت و قانون تدریجاً تا حدی جنبهٔ انتزاعی و روحانی هم پیدا کرده‌اند و دیانت با حکومت پیوندی قابل توجیه یافته است.

به هر حال نزد یونانیان، پرستش قوای طبیعت با اساطیری که آن را توجیه می‌کرد دیانت را رنگ خیال‌انگیز شاعرانه‌یی می‌داد. این اساطیر متضمن قصه‌هایی بود که تبدل آلهه و قهرمانان قوم را به کاینات طبیعت توجیه می‌کرد و در طی پاره‌یی داستانها اسرار خلقت و مفهوم قربانی و نیایشهای رمزی را به نحوبدیعی قابل تبیین می‌ساخت و گویی نوعی علم کلام یا الهیات عامیانه بود ـ که اگر عقل را اقناع نمی‌کرد باری خیال را به هیجان می‌آورد و مجموعهٔ عقاید و مراسم شرک‌آمیز باستانی را بدین‌سان در جامعهٔ یونانی قابل دفاع یا قبول نشان می‌داد. این عقاید و مراسم روی هم رفته رنگی شادمانه، اما آرام و موقّر به دیانت یونانی می‌بخشید و فهم دقایق و اسرار آن را شایان کنجکاوی می‌نمود.

در اعتقاد قوم تمام قوای آسمان در وجود زئوس تجسم می‌یافت که امر نظم عالم

+ Justinian, Hermes Trismegist, Homer, Hesiod

طبیعت هم تعلق به او داشت و او برای سایر آلهه و هم برای انسانها پدری مقتدر به‌شمار می‌آمد. صفای آسمان در وجود هرا تجسم می‌یافت که زوجهٔ زئوس و مادر سایر آلهه بود. باران تجسم وجود هرمس شمرده می‌شد که از آسمان فرود می‌آمد و به زمین فرو می‌شد و ارواح انسانی را هم به عالم زیرزمینی هدایت می‌کرد. قوس‌قزح تجسم ایزیس بود که حکم پیک آلهه را داشت. همچنین خورشید مظهر فبوس+ و ماه مظهر آرتمیس+ محسوب می‌شد، و رموز و اسرار احوال و دگرگونیهای آنها در طی اساطیر قوم با رنگ شاعرانهٔ بسیار جالبی تصویر می‌شد. سایر مظاهر طبیعت هم با جزئیات احوال خویش مظهر آلههٔ گونه‌گون محسوب می‌شدند، از جمله پوزئیدون+ و تتیس+ اشکال دریا را تجلّی می‌دادند، گِه+ و دِمتر+ هم صورتهای زمین را، هفائیستوس+ فرمانروای آتشفشانها و کوره‌های آهنگری بود، و هادِس فرمانروای عالم تحت‌الارض و دنیای اموات.

رسم نیایش اموات و تقدیم نذور و هدایا به آنها هم در اعتقاد قوم موجب می‌شد تا اجداد خاندانهای بزرگ و اسلاف پادشاهان باستانی به عنوان قهرمانان بلاد و حامیان طوایف مرتبهٔ نیمه خدایی بیابند [۸۶]. با آنکه مراسم عبادت که برای این خدایان و نیمه‌خدایان انجام می‌شد غالباً از حدود تشریفات رسمی تجاوز نمی‌کرد، دقت در اجرای این مراسم ضرورت داشت، چرا که مسامحه در آن در اعتقاد قوم موجب خشم آلهه و نزول عقوبتهای سخت می‌شد، و به همین سبب در هر امری وقوف بر آنچه مایهٔ رضا و موجب دفع قهر آنها می‌شد لازم می‌گشت، وتمسّک به سحر و تفأل و رجوع به فالگویان معابد و مشاوره با کاهنان در بسیاری موارد به حیات دینی قوم صبغهٔ خرافات پرستی می‌داد، و آن را نزد حِکما و بعضی نویسندگان شایستهٔ طعن و نقد هم می‌ساخت.

معهذا اوج حیات دینی در نزد یونانیان باستانی در مراسمی که آیینهای سرّی خوانده می‌شد مجال تجلّی می‌یافت ــ که در بعضی موارد نوعی عرفان بدوی وعملی به‌شمار می‌آمد. این آیینها که غالباً با مراسم برداشت محصول و زندگی کشاورزی ارتباط داشت شامل مراسم مربوط به دیمتریوس+ ودیونیزوس+ و آیینهای الئوزیس+ می‌شد. مراسم الئوزیس از حدود ششصد سال قبل از میلاد در آتن اجرا می‌شد ومناسک آن که شامل مشعل افروزی و سرودخوانی و نمایشهای رمزی بود از اغیار و کسانی که حق شرکت در آن را نداشتند و اهل

+ Phebus, Artemis, Poseidon, Tetys, Gé, Demeter, Hephaestus, Demeter, Dionysus, Eleysis

سِر نبودند مخفی نگه داشته می‌شد. مراسم اورفیک هم از همین گونه آیینهای سرّی بود و نزد اصحاب فیثاغورس جنبهٔ فلسفی دقیق هم یافت. بعدها هم که یونان در قلمرو روم درآمد بقایای آیینهای سرّی با مراسم مشابهی که از نواحی شرقی امپراطوری وارد شده بود امتزاج یافت و به نوعی مراسم عرفانی و رمزی تبدیل پیدا کرد.

با آنکه پانتئون+ یونانی از حیث تنوع و تعدد آلهه به قدر کافی پرمایه بود، باز از همان اوایل حال تدریجاً درهای خود را بر روی آلههٔ مصری و فنیقی و حتی ایرانی هم گشود. با این همه تسامح نسبی قوم درِ عین حال گه گاه عبادت آلههٔ بیگانه را بسختی مجازات می‌کرد. آناکساغوراس بدان سبب که در وجود این خدایان اظهار شک کرد مورد تعقیب واقع شد، و سقراط هر چند مخالفانش از دواعی و اغراض دیگر خالی نبودند، به اتهام تمایلات الحادی ــ که در واقع اظهار نفرت از شرک قوم بود ــ در دادگاه آتن محکوم به مرگ شد. نه آیا عام خلق و رؤسای آنها هرگز با هیچ قولی که به منافع آنها لطمه زند جز با طعن و تحقیر و ایذاء و عقوبت قایلان آن مواجه نشده اند؟

در نزد رومیان، که پانتئون آنها بالغ بر سی هزار آلههٔ خرد و بزرگ را شامل می‌شد، بقایای عقاید توتمی موجب تقدیس پاره‌یی نباتات، از جمله انجیر و باقلا، و پاره‌یی حیوانات، از جمله گرگ و غاز، می‌شد. این هم که تعداد کثیری از آلههٔ آنها شامل ارواح مضمر+ در کاینات طبیعت بود، باقیماندهٔ آنیمیسم کهنه‌یی بود که علاوه بر الزام سحر و تفأل، پرستش اموات را در خانواده‌ها همچون میراثی اجتناب ناپذیر ساخت و ظاهراً در نزد هیچیک از اقوام آن عصر، این رسم پرستش اجداد به اندازهٔ روم شایع نبود.

آیین خانواده که پیرامون کانون آن اجرا می‌شد و فرد رومی ورای آن مکلف به شرکت در مراسم قومی نبود به دیانت رومیان، بر رغم اشتمالش بر شرک و خرافات بسیار، صداقت و خلوصی ساده‌دلانه می‌داد و آن را به صورت ارتباط فرد با آلههٔ خویش محدود می‌کرد.

ورای آیین خانواده که پدر خانواده کاهن واقعی آن محسوب بود، آیین شهر هم کاهنان و مراسم خاص داشت که به نام آلههٔ شهر اجرا می‌شد، و کاهنان که اجرای مراسم به وسیلهٔ آنان صورت می‌گرفت انواع سحر و تفأل و منکرات و محرمات را هم با دقایقی که وقوف بر اسرار آنها به خود آنها اختصاص داشت در اجرای آن وارد می‌کردند و البته تقوای

+ Pantheon, Numenia

ساده و صداقت عاری از ریایی را که در آیین خانواده دیده می‌شد فاقد بود. هر چند آنچه آیین امپراطوری محسوب می‌شد و آیین نیایش ژوپیتر+ را هم که صورتی از آیین زئوس و خدایان یونانی بود شامل می‌گشت در همان ژوپیتر و شخص امپراطور هم به دیدهٔ پدر خانواده‌یی بزرگ که عبارت از تمام قلمرو امپراطور باشد می‌نگریست، تشریفات پیچیده و شیوهٔ دغلبازی و عوامفریبی کاهنان غالباً صبغهٔ شرک و بت پرستی آن را نمایانتر و جنبهٔ خرافات پرستی و ظاهرنگری را بیشتر جلوه می‌داد. این صورت از دیانت قومی بود که آن را در نظر اندیشه‌وران مضحک و درخور طعن جلوه می‌داد، چنانکه نویسنده‌یی به نام پترونه+ بر سبیل طنز می‌گفت در سرزمین ما به آلهه بیشتر می‌توان برخورد تا به افراد ناس. شاعری فیلسوف هم به نام لوکرسیوس+ که در فلسفه مذهب ابیقور را داشت، در طی منظومه‌یی به نام «طبیعت اشیاء» مراسم عبادت اصنام را در نزد قوم به باد استهزا می‌گرفت [۸۷].

رومیان، چنانکه از قول سالوست+ و سیسرون+ هم نقل است، خود را از حیث پایبندی به دین از سایر اقوام عالم برتر می‌دیده‌اند [۸۸]، ولیکن این تعلق خاطری که به آلهه و مراسم عبادت آنها داشته‌اند مخصوصاً از باب اهتمام آنها در جلب عنایت آلهه و دفع قهر و ایذاء آنها ناشی می‌شد، چراکه هم در مورد آلههٔ خانواده و هم در مورد خدایان شهر و خدایان قوم، مرد رومی تقدیم نذور و قربانیها و به جا آوردن نیایش و ادعیه را وسیله‌یی می‌یافت تا با اجتناب از قهر خدایان و جلب حمایت آنها هرگونه شر و آفتی را از خانوادهٔ خود، از مزرعه و رمهٔ خود، و از شهر و دیار خود دور بدارد. کاهنان از طریق زجر و تفأل ارادهٔ خدایان را در مورد صلح و جنگ هم به بیان می‌آوردند و بدین گونه در امور کشور تصرف آنها رسمی و اجتناب ناپذیر می‌شد.

پانتئون رومی غیر از آلههٔ اقوام بومی قدیم ایتالیا شامل آلههٔ یونانی هم شد، بعلاوه، توسعهٔ قلمرو امپراطوران ورود آلههٔ اقوام مغلوب را هم در این پانتئون ملی مجاز کرد چون روم تقریباً دایم با اقوام مختلف مجاور در حال جنگ بود، در بسیاری موارد برای آنکه آلههٔ اقوام مورد هجوم را از حمایت آنها منصرف دارند و بدین وسیله غلبه بر آنها را بر خود آسان سازند، با تقدیم نذر و قربانی و به جا آوردن مراسم خاص عبادت، آلههٔ آن اقوام را هم در معابد و مواسم خود مورد تقدیس و تکریم می‌داشتند.

بدین سان در ضمن تسخیر بلاد و ولایات اطراف برای خدایان آنها هم در روم و بلاد

+ Jupiter, Petrone, Lucrecius, sallust, Cicero

ایتالیا مراسم عبادت به جا می‌آوردند و این امر سبب شد که در پانتئون روم، خدایان یونانی، مصری، و فنیقی و آلههٔ آسیای صغیر هم وارد شدند، و از جمله سی‌بیل + ومیترا + ازآسیای صغیر، در اواخر عهد اقتدار روم، معارض عمدهٔ خدایان قومی و خانگی روم شدند و رواج عبادت برای آلههٔ شرقی راه را برای تسخیر نهایی پانتئون قوم به وسیلهٔ عیسی مسیح، که پیروانش وی را خدا می‌خواندند، نیز هموار کرد[۸۹].

اینکه آلههٔ اقوام گالیا و طوایف ژرمن بر خلاف خدایان شرقی در پانتئون روم اجازهٔ ورود نیافت و مثل طوایف شمال افریقا از توجه رومیان بی بهره ماند شاید از وضع بردگان و آزادکردگان این طوایف ناشی باشد، چرا که اعیان و ملاکان رومی بردگان ژرمنی و گالیایی را غالباً در خارج از خانه و در امور کشاورزی به کار می‌گرفتند و بین افراد خانواده با این گونه بردگان چندان تماس و رابطه‌یی برقرار نمی‌شد، اما از بردگان شرقی غالباً در منازل استفاده می‌کردند، و از اینجا بود که عقاید و مذاهب آنها تدریجاً در بین اطفال و زنان خانواده‌ها مجال نفوذ می‌یافت و در مواقع ضرورت نیازهایی هم به آلههٔ آنها هدیه می‌شد که البته خدایان ژرمن و گالیا در معرض چنین توسل و قربان قرار نمی‌گرفتند.

آیین این اقوام که خود در عین حال قرابت بارزی با مذاهب و عقاید رومی و یونانی داشت[۹۰] درضمن پاره‌یی حوادث آلهه رومی و یونانی راتدریجاً در پانتئون خود جذب کرد و صورتهای مختلف به آنها داد. اینکه قیصر شباهت بین برخی خدایان این اقوام را با آلههٔ رومی خاطرنشان می‌کند ظاهراً شاهد دیگری بر نفوذ فرهنگ فاتحان در فرهنگ مغلوبان است و قراین نشان می‌دهد که تندیسه‌های آلههٔ رومی همراه با مراسم عبادت آنها به وسیلهٔ بازرگانان و سربازان قوم که به سرزمین گالیا و ژرمن می‌آمدند به این نواحی وارد می‌شد و مورد توجه و تکریم آنها واقع می‌گردید، چنانکه بعدها نیز پانتئون قومی آنها که غالباً شامل آلههٔ کاینات طبیعت و ارواح و خدایان توتمی بود، مثل پانتئون رومی، تسلیم آیین عیسی شد و از شرک این اقوام هم جز در خرافات قوم و در بعضی قصه‌ها و حماسه‌های باستانیشان نشانی باقی نماند.

+ Cybile, Mithra,

۳
یگانه یا دوگانه

تعدادی از ادیان باستانی غیرسامی آسیا که در مراسم عبادات آنها بقایایی از آیینهای بدوی هم غالباً باقی است، به سبب جنبهٔ اخلاقی و عرفانی خود یا به سبب تأثیری که در حکمت و عرفان پیروان ادیان الهی گذاشته‌اند، برای محققان ادیان شایان توجه خاص هستند و با آنکه بعضی از آنها مثل آیین زرتشت امروز پیروان زیادی ندارند و برخی مانند آیین مانی از ادیان منقرضه محسوب‌اند، برخی دیگر مثل آیین هندوان و کیش بودا و کنفوسیوس قطع نظر از سایر جهات از لحاظ کثرت نفوس پیروان هم کنجکاوی اهل تحقیق را برمی‌انگیزند، و هر چند عقاید و مراسم بعضی از آنها از نظرگاه وجدان دینی قابل ذکر نیست، جنبهٔ اخلاقی و تربیتی آنها از اهمیت بسیار خالی نیست، و برخی از آنها شاید بیش از آنکه جزو مقولهٔ ادیان به‌شمار آید از مقولهٔ آراء اخلاقی و حکمی محسوب است، و از همین‌روست که بعضی محققّان امثال بودا و کنفوسیوس و لائوتسه را از شمار حکمای شرق تلقی کرده‌اند و تعالیم آنها را آراء حکمی خوانده‌اند.

معهذا پیروان زرتشت را، که مجوس نام دارند و ذکر آنها در قرآن کریم (۱۷/۲۲) در دنبال نصاریٰ و در ردیف صابئین و اهل شرک آمده است، مسلمین از شمار اهل کتاب تلقی کرده‌اند و به استناد سنّت آنها را اهل ذمّه و مشمول جزیه شمرده‌اند، و با آنکه در این باب بعضیْ هم تردیدهایی اظهار می‌کرده‌اند به هرحال به حکم سنّت و اشارت رسول و امام آنها را به دیدهٔ اهل کتاب دیده‌اند[۹۱]، لیکن خود زرتشت را بعضی محققان[۹۲] متنبّی

شمرده‌اند و برخی حتی پیروان وی را مشرکان و کفّار خوانده‌اند[۹۳]، عده‌یی هم زرتشت را نبی فاضل و حکیم کامل[۹۴] نام داده‌اند و احیاناً ــ هر چند بکلی برخطا ــ وی را با ابراهیم خلیل یکی پنداشته‌اند.

درست است که اطلاعات مسلمین در باب احوال زرتشت غالباً از خلط خالی به نظر نمی‌آید و فی المثل اینکه برخی زادگاه وی را فلسطین و خود او را از خدّام یک تن از تلامذهٔ اورمیای نبی دانسته‌اند، مبنی بر تحقیق نیست، اما در پاره‌یی موارد هم اطلاعات آنها مأخوذ از منابع زرتشتی به نظر می‌رسد و البته خالی از قوّت نمی‌نماید، چنانکه روایت شهرستانی در باب وی با وجود اجمال مخصوصاً متضمن معلومات جالب است، با این همه آنچه مورخان اسلامی در باب احوال و اقوال زرتشت و فرقه‌های مجوس نقل می‌کنند شامل خلطهایی است که از طریق فرقه‌های مبتدعهٔ آنها در عهد اسلامی و در تأویل عقاید خود آنها وارد شده است. در برخی موارد چنان می‌نماید که این منقولات حتی از تأثیر خلطهایی هم که یونانیان در باب احوال زرتشت کرده‌اند خالی نباشد.

در واقع با آنکه یونانیان از عهد افلاطون در باب زرتشت و تعلیم او اطلاعات بالنسبه درستی داشته‌اند، در بارهٔ زمان او و همچنین در باب طایفهٔ مغان که اصحاب و تلامذهٔ او خوانده شده‌اند در برخی روایات آنها خلطهای بسیار روی داده است و از همین روست که بعضی از آنها به وجود دو یا چند زرتشت قایل شده‌اند، چنانکه از خلط بین روحانیان و کاهنان زرتشتی با کاهنان کلدانی، نام مغ را مرادف مفهوم سحر و جادو و علوم غریبه خوانده‌اند، و این همه تحقیق در احوال زرتشت را دشوار می‌کند. معهذا شک نیست که مأخذ عمده وموثق در این باب اقوال خود زرتشت است، و از این جمله آنچه امروز موجود است به نام اوستا خوانده می‌شود، و آنچه در اِسناد آن به خود زرتشت کمتر جای تردید هست مجموعهٔ سرودهایی است که گاثه (گاث)ها نام دارد، وهر چند تمام تعلیم او منحصر بدانچه در گاثه‌هاست نیست، مبانی تعلیم وی را در آن کتاب باید جست. در باب زرتشت و آیین او تفصیلهایی که در جاهای دیگر آورده‌ام [۹۵] ضرورتی برای بحث بیشتر را در اینجا باقی نمی‌گذارد.

معهذا بررسی گاثه‌ها تاآنجا که به زبان و طرز بیانش مربوط است این معنی را مسلّم می‌دارد که سرودهای زرتشت به زبانهای شرقی ایرانی تعلق دارد و همین نکته نشان می‌دهد که مولد و منشأ وی را هم باید قطعاً در نواحی شرقی فلات ایران جست. اینکه پاره‌یی روایات متأخر محل ولادت او را در نواحی غربی ایران پنداشته‌اند ظاهراً مقبول

نمی‌نماید، چنانکه در باب زمان وی هم روایات متأخر و سنتی محل تردید است و احتمال آنکه زرتشت مقارن آغاز هزارهٔ نخست قبل از میلاد در نواحی شرقی ــ شاید حدود خوارزم ــ به دنیا آمده باشد اکنون بیشتر قابل قبول می‌نماید. از احوال او نیز آنچه در روایات سنتی است غالباً با افسانه‌ها ممزوج به نظر می‌آید و آن قصه‌ها که در روایات شهرستانی و دیگران هم نظایر آنها به نقل از پیروان وی نقل شده است در شناخت حقیقت احوال وی البته کمک نمی‌کند.

از میان آنچه محقق است ادعای او در تلقی وحی و اعتقادش در مأموریت خویش جهت نشر دعوت و تعلیم اهورایی است که در سخنان خود او نیز هست. اهورا مزدا، چنانکه از گاثه‌ها برمی‌آید، آفرینندهٔ روشنایی و تاریکی و موجد روز و شب هردو است (**یسنا ۵/۴۴**)، بعلاوه زرتشت او را آغاز و انجام می‌خواند (**یسنا ۸/۳۱**) و پیداست که خدای او خدایی واحد و قاهر است که همه چیز از او شروع می‌شود و همه چیز به او پایان می‌یابد و شر و ظلمت هم مثل نور و خیر جز آفرینندهٔ او نیست و پاداش خیر و شر هم به حکم اوست (**یسنا ۴/۴۳**). درست است که مفهوم ثنویت هم در این تعلیم به نحو بارزی پیداست (**یسنا ۲/۴۵**) اما در این ثنویت نیز اهورا مزدا هر چند منشأ واقعی خیر و نور جز خود او نیست باز خود در مقابل انگره مینو یا خرد خبیث که منشأ شر و ظلمت است واقع نیست، آنچه در مقابل منشأ شر قرار می‌گیرد اسپنته مینوست که خرد پاک است (**یسنا ۶/۴۷ــ۱**) و چنانکه از فحوای اقوال زردشت برمی‌آید جز یک نیرو یا یک وصف اهورامزدا نیست (**یسنا ۷/۵۱**) و به هر حال چون آغاز و انجام همه چیز اهورامزداست، انگیزهٔ مینو هم نمی‌تواند وجودی در عرض او و مقابل او باشد، بلکه مثل همه چیز دیگر آفریدهٔ اوست. قول به ثنویت، که به احتمال قوی از توسعهٔ مفهوم «**تابو**» در ذهن آریاهای قبل از زرتشت پدید آمده است و زرتشت هم از همانجا آن را همچون یک میراث فکری و فرهنگی دریافت کرده است، در تقریر وی ظاهراً مبنی بر اندیشهٔ تنزیه اهورا از وصمت تعلق و اتصال بلاواسطه با عالم مادی باشد که کشمکش بین خیر و شر در تمام اجزای آن هست و لاجرم منشأ مفهوم «**تابو**» هم از همین معنی است. اما انسان که در عرصهٔ این کشمکش بین خیر و شر طالب نیل به سعادت ابدی است جز با اراده و ایمان خود که حاکی از اختیار است نمی‌تواند از شر و دروغ که انگره مینو مظهر آن است بر کنار بماند و به خیر و راستی که تعلق به اسپنته مینو دارد اتصال بیابد، و البته بین آن کس که پیرو راستی است و به منشأ اهورایی آن تشبه می‌جوید با آن کس که از دروغ پیروی می‌کند و سلطنت دروغ را تقویت می‌نماید (**یسنا ۱۷/۳۱ــ۱۵**)

تفاوت بسیار است.

از احوال زرتشت آنچه از اشارات وی مستفاد می‌شود هر چند سیمای او را چنانکه باید متمایز نمی‌دارد باز برخی ابهامها را در مورد وی می‌تواند رفع نماید. از جمله از گفتهٔ خود وی این اندازه برمی‌آید که زرتشت در بین قوم خود همچون کاهنی سرودپرداز تلقی می‌شده است و هم مانند پدران خویش به پرورش دام اشتغال داشته. بعد از تلقی وحی برای نشر و تعلیم دعوت خویش ناچار شده است خانمان و دیار خود را ترک نماید و به سرزمینی دورتر سفر کند. در آنجا هم هر چند یک فرمانروای محلی، نامش ویشتاسپه، وی را پناه و یاری داده‌است، برخی دشمنان هم با وی به مخالفت برخاسته‌اند. اما یاران و هواخواهانش تدریجاً افزایش یافته‌اند و خود او ظاهراً این یاران را به‌مراتب و طبقاتی تقسیم کرده‌باشد. در این طبقات که از جمله شامل درویشان+، یاران+ و عارفان+ می‌شده است طبقه‌یی هم ظاهراً عنوان سرآمدان+ داشته‌اند که نام آنها بعدها باید یادآور نام مُغ شده باشد. شباهت بارزی که بین محیط حیات او با محیط عهد ودایی آریاهای هند به نظر می‌رسد[۹۶] نشان می‌دهد که آنچه زرتشت خود را به حکم وحی مأمور به تبدیل یا اصلاح آن می‌دانسته است آیین کهنه‌یی بوده‌است که همزبانانش بدان معتقد بوده‌اند و ظاهراً هنوز با آنچه در نزد آریاهای ودایی وجود داشته است از برخی جهات همسان به‌نظر می‌رسیده‌است. انتقاد از جمشید که مایهٔ رواج گوشتخواری شد (یسنا ۸/۳۲)، اعتراض بر قربان کردن گاو (یسنا ۱۲/۳۳) و اظهار نفرت از شرب آنچه مایهٔ مستی و پلیدکاری می‌شود (یسنا ۱۰/۴۸)، که این همه ویژگیهای عمدهٔ آیین اوست، البته کسانی را از قوم او، مخصوصاً از کاهنان و ارباب قدرت قوم، که به این تقالید کهنه پایبندی داشته‌اند می‌باید با وی به دشمنی واداشته باشد[۹۷].

مدتها بعد که با توسعهٔ قلمرو طوایف ایرانی غربی - ماد و پارس - اصلاح دینی زرتشت در بین طوایف مغ هم مورد قبول واقع شد، پاره‌یی از عقاید و مناسک خاص مغان هم که بازماندهٔ آیین باستانی آریایی بود دیگربار با آن تلفیق شد، و بدین‌سان مدتها بعد از دوران زرتشت، آنچه به نام او و به‌وسیلهٔ مغان ایرانی به عنوان تعلیم او نشر می‌شد متضمن بقایایی از آیین شمنی و توتمی و آداب و مراسم ناشی از اعتقاد به آنیمیسم بود که تمسک به سحر و جادو از لوازم آن است، و البته در تعلیم زرتشت هم تمام آنها نفی نشده بود و کسانی

+ Drigu, Frya, Vidva, Magavan

از مغان که چنین عقاید و مجموعهٔ آنچه را در وندیداد آمده است جزو اوستا به عنوان تعلیم زرتشت نشر و قبول کردند آن همه را با اصل ثنویت و لزوم مبارزه با دیو و دروج و پلیدی با اصل تعلیم زرتشت قابل تلفیق یافتند، و پیداست که کاهنان قوم بدون سعی در حفظ و ادامهٔ مواریث ناشی از تقالید آباء نمی‌توانسته‌اند علت وجودی و مفهوم امتیازات اجتماعی خویش را در جامعهٔ مجوسی مادی و پارسی توجیه نمایند.

به هر حال مراتب ایزدان و امشاسپندان در تعلیم زرتشت که هر چند خود او آنهارا همچون وسایط بین صانع عالم با اجزای کاینات می‌نگریسته است، خود آنها بازمانده‌یی از عقاید دیرینه مبتنی بر نیایش قوای طبیعت در نزد آرياییهای باستانی بوده‌است، وهمچنین پاره‌یی رهنماییها که نزد او وسیلهٔ اجتناب از دروج و پلیدی و موجب تقرب به‌راستی و نیکی تلقی می‌شده‌است و سابقهٔ صورتهای بدوی آن در آنیمیسم ایرانی قدیم کنار آمدن با بعضی از آنهارا بر زرتشت و یارانش الزام می‌کرده‌است، به قسمتی از عقاید وی صبغهٔ رسوم شمنی داده است، و همین نکته موجب گشته است که برخی محققان درصدد برآیند پاره‌یی اقوال خود او را هم حمل بر چنین اشارات نمایند و او را به صورت شمن و طبیب الهی فرانمایند. معهذا تأمّل در اقوال وی معلوم می‌دارد که زرتشت مدعی تلقی وحی بوده است و خود را هم از جانب اهورامزدا به جهت نشر و تبلیغ مضمون این وحی مأمور می‌پنداشته است، و این طرز تلقی با آنچه در احوال شمنان نقل است البته تفاوت بسیار دارد. البته این مأموریت اهورایی وی از یک سو قول به تعالی هورمزد را در نزد وی قابل توجیه می‌سازد، و از سوی دیگر الزام به خیر را در پیام وی متضمن بشارت به پاداش خیر و شر که اعتقاد به معاد از آن لازم می‌آید می‌نماید. بدین گونه تعلیم زرتشت، درمرتبهٔ تجرد از خرافات وابسته بدان، چیزی از مقولهٔ توحید و نبوت و معاد را القا و الزام می‌نماید، و حقیقت آن است که اعتقاد به حشر و معاد ظاهراً قبل از آنکه در عقاید قوم یهود به عنوان اصلی از اصول شریعت تلقی شود در تعلیم زرتشت مجال بیان یافته است، اما احتمال آنکه یهود در دوران اسارت در بابل از طریق مغان پارس با آن آشنایی یافته باشند[۹۸] محل بحث است.

قول به اختیار و آزادی اراده که در تعلیم زرتشت از الزام گرایش به خیر و اجتناب از شر ناشی است ظاهراً در بین فرقه‌هایی از متأخران مجوس که با معتزله مناظره داشته‌اند به مبالغه‌هایی قبول ناپذیر منجر شده است که لازمهٔ آن نفی تأثیر خالق عالم در افعال عباد به نظرمی رسیده است. اشارهٔ القدریة مجوس هذه الامه که به عنوان حدیث نقل

افراط‌آمیز در تعلیم مجوس بوده باشد، اما ثنویت بین خیر و شر که از آنها به نور و ظلمت هم تعبیر می‌شده است ظاهراً صورت انتزاعی مفهوم «تابو» باشد که وجود آن در جامعهٔ بدوی دیرینهٔ آریایی و ایرانی قبل از زرتشت قابل انکار نیست، اما زرتشت از آن مفهوم به جهت تفهیم معنی مأموریت خویش و الزام تعلیم اخلاق خویش استفاده کرده‌است، و قول به حشر و معاد را هم برای رهایی از مشکلی که اصل مسئلهٔ وجود شرور و آلام در عالم آن را برای هر فکر روشنی طرح می‌کند عرضه می‌دارد، چرا که انتساب شرور عالم به منشأ جداگانه‌یی، که آن نیز به قول زرتشت مخلوق اهورامزداست، فقط وقتی حل معما می‌کند که سرانجام نیکان پاداش نیکی و بدان مکافات بدی را بیابند و در غیر این صورت محنت و مصیبت اجتناب‌ناپذیری که غالباً نیکان در این عالم بدان دچارند و مخصوصاً به سبب نیکی مورد ایذاء و تعدی اشرار واقع می‌گردند بی‌معنی خواهد بود، و از اینجاست که ثنویت هم مبنای اخلاق عملی و هم منشأ قول به معاد واقع می‌گردد بی‌آنکه اصل، آن مغایر با وحدت خالق عالم بوده‌باشد. بدین‌سان ثنویت زرتشت هم جنبهٔ توحیدی دارد هم متضمن خوش‌بینی است[۹۹] که رنگ شادمانی و جنبهٔ جهانگرایی عاری از تمایلات مرتاضانهٔ آن از اینجاست.

صبغهٔ توحیدی را که در تعلیم زرتشت پیداست اسطوره‌یی که اشارت مربوط به «دو گوهر همزاد» را در کلام وی (یسنا ۳/۳۰) توجیه می‌کند به صورت مذهب کلامی تازه‌یی درمی‌آورد که پیروان آن زروانیه خوانده می‌شوند، و این دو گوهر همزاد را که اصل خیر و اصل شر محسوب‌اند مولود زروان می‌خواند و بدین گونه از ثنویت به نوعی وحدت راه می‌جوید. این اسطوره که در روایت شهرستانی به اجمال می‌آید و وی نظیر آن را هم از مقالات گیومرثیه نیز نقل می‌کند در روایات برخی نویسندگان کلیسایی غیرایرانی عهد ساسانی تفصیل بیشتر دارد. اجمالش چنانکه در قول شهرستانی هم هست این است که این هر دو، دو گوهر همزاد، از شک و تردیدی که زروان در بارهٔ وجود آنها کرد پدید آمدند و بدین گونه وجود زروان بر این هر دو اصل عالم از جهت زمانی تقدم دارد و به تعبیر دیگر ثنویت مسبوق به وحدت است. این قول که نوعی مذهب کلامی از آیین زرتشت محسوب است ظاهراً در بعضی ادوار عهد ساسانی، به عنوان مذهب مختار، صورت ثنویت ظاهری را که غالباً موبدان این عهد بدان قایل بوده‌اند مذهب منسوخ می‌کرده است، و از همین روست که نویسندگان کلیسایی ضدزرتشتی آن را همچون

مذهب رسمی عصر مورد نقد و رد قرار داده‌اند، و در عین حال برای آنها در شناخت حقیقت وجود زروان هم اختلافها و اشتباهها دست داده است. بعضی مثل تئودور موپسائی+ (وفات ۴۲۸ م) وی را منطبق با خدای بخت+، و برخی مثل یوحنای دمشقی (وفات ۵۳۳ م) وی را با مفهوم مکان+ تطبیق کرده‌اند. معهذا روایات ازنیک کُلبی+، و الیشه‌ورداپت+، دو نویسندهٔ مسیحی ارمنی و آنچه تئودور بارخونای+ نویسندهٔ مسیحی سریانی که با اندک تفاوت این اسطوره را نقل کرده‌اند در فهم بسیاری از دقایق این مذهب خالی از فایده نیست. با آنکه رواج این اعتقاد به عنوان مذهب رسمی در بعضی ادوار ساسانی، با توجه به دقت فوق‌العاده‌یی که موبدان در حفظ اصالت دین زرتشت داشته‌اند و به همین سبب هر اندک انحراف از آن‌را با چشم سوءظن می‌نگریسته‌اند، عدم منافات آن را با اعتقاد رسمی و ثنوی متداول عصر نشان می‌دهد، محقق است که در طی زمان، و لااقل از عهد سلوکی و اشکانی، تعدادی عناصر بابلی و یونانی هم باید به این اسطوره و بعضی نتایج آن افزوده شده باشد، و اینکه نویسندگان یونانی در برخی موارد زروان را با **کرونوس**+ (خدای زمان) منطبق پنداشته‌اند نشانه‌یی از همین معنی است. نظیر این اسطورهٔ زروان را، در مورد یزدان، شهرستانی هم از گیومرثیه نقل می‌کند [۱۰۰] و از آن پیداست که این فرقه هم در گرایش توحیدی مشربی نزدیک به زروانیه داشته‌اند. قول به تقدم خلق ارواح بر اجساد است که به‌اعتقاد ایشان تجسّد آنها به قصد مزید امکان و قدرت انسان در مبارزه با جنود شر است، و بدین گونه فایدهٔ تجسد ارواح تحقق غلبهٔ خیر و خلاص عالم از شرور اهریمنی است. جنبهٔ گنوسی این قول درخور تأمل می‌نماید، و اسطورهٔ اِر+ در نزد افلاطون هم (جمهور ۶۱۴/۱۰) که اشارت به تجهیز ارواح در قبول تجسّد دارد نیز ممکن است با آن بی ارتباط نباشد.

این صبغهٔ گنوسی در آیین مزدک و کیش مانی هم که در قلمرو دین زرتشتی در عهد ساسانیان به وجود آمد به نحو بارزی جلوه یافت. اما آیین مزدک، برخلاف کیش مانی، فقط تأویل تازه‌یی از آیین زرتشت بود و دین تازه‌یی به‌شمار نمی‌آمد. آنچه در تقریر جنبهٔ زهدآمیز آن بعدها نقل شد ظاهراً تا حدی بدان سبب بود که این ویژگی آن را بیش از حد واقع بزرگ نمایند تا آن را در نظر مزدیسنان که آیین آنها با هرگونه زهد و

+ Theodore Mopsai, Tyches, Topos, Eznik of Kolb, Elise Vardapet, Theodor Barconai, Kronos, Er

ریاضت مخالف بود نامطلوب و در ردیف کیش مانی از مقولهٔ آشموغی و اهریمنی نشان دهند[۱۰۱].درست است که پاره‌یی عناصر از آیین مانی و از عقاید گنوسی هم شاید در اصل تعلیم مزدک وجود داشت، اما این عناصر آن اندازه با جوهر تعلیم زرتشت مغایرت نداشت که یک موبد عهد قباد نتوانسته باشد آن را در تأویل تازه‌یی که از تعلیم زرتشت در اوستا عرضه می‌کند وارد نماید. در واقع هر چند قصهٔ مناظرهٔ موبد فارس با مزدک، چنانکه در روایت سیاست‌نامه آمده است،باید از موضوعات عهد اسلامی بوده باشد، این نکته که مزدک موبد و به قولی موبدان موبد بوده‌است در روایات موثق مذکور است، و ظاهراً با همین عنوان بوده‌است که وی توانسته است در درگاه نفوذی پیدا کند و تا حد دخالت در مسئلهٔ جانشینی پادشاه، اصلاحات اجتماعی موردنظر خویش را با کمک بعضی نجبا اعمال نماید. پیداست که چنین اصلاحات هرگاه به دست موبدان موبد و در چهارچوبهٔ تفسیر تازه‌یی از اوستا ارائه نمی‌شده است ممکن نبوده است از همان اول مخالفت شدید تمام دستگاه روحانی موبدان را برنینگیخته باشد. به‌هر حال این اِسناد بدکیشی که به تعلیم مزدک داده شده‌است به احتمال قوی توجیهی برای اقدام قباد و نجبای وابسته به خسرو بوده‌است که چون اصلاحات اجتماعی وی را مخالف نظم طبقاتی ومنافع حزبی خود می‌یافته‌اند نقطه‌های ضعف این تعلیم را عمداً بیش از حد بزرگ جلوه داده‌اند و سرکوبی اووطرفدارانش را رنگ حمایت از آیین رسمی کشور فرانموده‌اند. ازمحققان اسلامی بیرونی و مسعودی مزدک را اهل تأویل (=زندیک) خوانده‌اند، و شاید اینکه سنت زرتشتی هم در دینکرت مضمون تعلیم وی را بهِ یک زرتشت دیگر ـ زرتشت خرگان ـ منسوب داشته از آن روست که خواسته‌اند شبههٔ هرگونه ارتباط و نسبتی را که ممکن بوده‌است قول وی را با تعلیم زرتشت باستانی مربوط دارد و تأویل اورا لازمه و نتیجهٔ تعلیم اوستا نشان دهد از پیش دفع کرده باشند. به هر حال از تعلیم مزدک آنچه اهمیت بیشتر دارد تأویل وی از عقاید ثنوی نیست، تعلیم وی در الزام عدالت اجتماعی و رفع تبعیضهایی بوده است که جنگ هیاطله و قحطی و فقر عمومی و هرج و مرج اداری ظاهراً اقدام عملی عاجلی را برای رهایی از مصایب ناشی از آنها ایجاب می‌کرده است، و چون این اصلاحات نظم و انسجام طبقاتی مستقر در جامعهٔ ساسانی را متزلزل می‌کرده است و موبدان و مغان هم مثل نجبا و اسواران نمی‌توانسته‌اند با آن کنار بیایند در تصویرهایی که از نتایج احتمالی آن اقدامات عرضه کرده‌اند عمداً به مبالغه و اغراق گراییده‌اند. به هر حال در باب این آیینها جای دیگر هم سخن

گفته‌ام[۱۰۲] و اینجا به همین قدر اکتفا باید کرد.

با آنکه سعی موبدان عهد خسرو در القای تشابه بین آیین مزدک با کیش مانی به احتمال قوی از باب اهتمام عمدی در بدنام کردن این مذهب مزدیسنی بوده‌است[۱۰۳]، برخی محققان اسلامی، که ظاهراً به استناد طرز تلقی رایج در بین موبدان عصر مذهب هر دو فرقه را زندقه خوانده‌اند، بدرستی خاطرنشان ساخته‌اند که این عنوان در مورد مانویه باید بر طریق مجاز واستعاره تلقی شود[۱۰٤] چرا که کیش مانی برخلاف آنچه مزدک تعلیم می‌داد تأویل تازه‌یی از آیین زرتشت به شمار نمی‌آمد، آیین تازه‌یی بود که هر چند بعضی عناصر زرتشتی هم در ترکیب آن راه داشت از نوع عقاید مزدیسنان محسوب نمی‌شد، و با آنکه جنبهٔ ثنوی داشت و در قلمرو پادشاهان ساسانی هم نشر می‌شد حتی ایرانی بودنش هم می‌توانست محل سؤال واقع شود[۱۰۵] و در واقع نیز دینی التقاطی یا قابل انطباق با ادیان رایج در محیط انتشار خود بود که بیش از هر چیز جنبهٔ گنوسی داشت و تفاوت آن با سایر عقاید گنوسی شاید مخصوصاً در این معنی بود که برخلاف دیگر مذاهب گنوسی بر ادعای وحی مبتنی می‌شد و نمی‌خواست نوعی دیانت جهانی باشد.

در باب مانی که تا قرن حاضر مآخذ اطلاعات ما از روایات **یعقوبی** و **مسعودی** و بیرونی و ابن‌ندیم و شهرستانی و بعضی ردّیه‌های آباء یونانی و لاتینی و سریانی تجاوز نمی‌کرد کشف اسناد در تورفان ترکستان و فیّوم مصر که از جمله پاره‌یی اجزا از **شاپورگان مانی**، مجموعه‌یی از خطبه‌های مانی به نام **کفالایه**، و تعدادی مواعظ و سرودهای مانویه را شامل است در نیم قرن اخیر معلومات قابل اعتمادتری به دست می‌دهد که به کمک آنها اکنون بهتر می‌توان احوال و اقوال مانی و آداب و اساطیر مانویه را درک و تقریر نمود.

چنانکه از نقد و بررسی این مجموعه برمی‌آید، مانی در سنهٔ ۲۱٦ میلادی به دوران فرمانروایی اردوان اشکانی در قریه‌یی به نام مردینو(؟) در قسمت علیای نهر کوثی (؟) در سلوکیهٔ بابل ولادت یافت. اینکه نژاد وی را از دو سوی به اشکانیان رسانیده‌اند ممکن است در روایات پیروان وی ناشی از این تمایل بوده باشد که می‌خواسته‌اند وی را نیز مثل آنچه در باب عیسی و بودا نقل می‌شد از لحاظ نسبت ظاهری به خاندان ملکان منسوب کرده باشند. پدرش فتق (پاتک، پاتیکوس) معروف به کرفه کو (= کرفه گر؟) برحسب روایات قوم، به حکم اشارت یک هاتف غیبی/ قبل

از ولادت وی از آیین خویش دوری گزید و به طایفهٔ مغتسله در ناحیهٔ میسان پیوست. اینکه آیین وی آن گونه که از کفالایه (۱۲۱) برمی‌آید دین نوبه (=نَبو؟) و متضمن نیایش تماثیل و هیاکل بوده است معلوم می‌دارد که وی به مذهب صابئین حران یا یکی از مذاهب شرک بابلی تعلق داشته است و به هر حال آیین وی کیش زرتشتی و مزدیسنی نبوده است. مغتسله هم که وی قبل از ولادت مانی به آنها پیوست ظاهراً یک مذهب گنوسی رایج در بابل که در آن به اقتضای محیط عناصر یهودی و مسیحی با مبادی گنوسی به‌هم می‌آمیخته است بوده باشد، و به هر صورت باید آیین خود او با کیش یهود و نصارا نیز متفاوت بوده‌باشد. هر چند ممکن است قصهٔ هاتف غیب و تبدیل مذهب در نزد فتق برای توجیه شباهت تعلیم مانی با عقاید گنوسی ساخته شده باشد، بعید نیست که در نقل آن تا حدی هم ناظر به تقریر طهارت منشأ مانی و تنزیه وی از آلایش به مذاهب شرک و بت‌پرستی سایر اقوام بابل بوده باشند. مغتسلهٔ میسان ظاهراً از طوایف گنوسی بوده‌اند و چنانکه از روایات مستفاد است، در آن ایام اهل ریاضت و تزکیهٔ باطن به‌شمار می‌آمده‌اند.

مانی به موجب روایات در سن چهار سالگی به این جماعت که پدرش در بین آنها می‌زیست پیوست و در مدت بیست سال به آیین آنها برآمد. بعد از بیست و چهارسالگی که ادعای تلقی وحی از جانب «خداوندگار فردوس نور»، وی را به جدایی از یاران واداشت و شاید به سبب همین ادعا از جمع مغتسله مجبور به کناره‌گیری گردید به نشر دعوت خویش پرداخت و مدعی شد که در دوازده سالگی وی نیز فرشته‌یی به نام توم (=توأم، همزاد؟) بر وی ظاهر شده بود و او را به انفصال از طایفهٔ مغتسله دعوت کرده بود. در باب آنچه راجع به روز وماه نزول این هر دو وحی از وی نقل است، مثل آنچه در بارهٔ تاریخ ولادتش آمده است، اعتماد زیادی نیست و چون ظاهراً آن همه را برای توجیه اوقات اعیاد و مراسم مربوط به او ساخته‌اند و یا از وی نقل کرده‌اند نمی‌توان آنها را به اطمینان مبنای محاسبهٔ تاریخی ساخت. مانی با آغاز نشر دعوت جدید، خود را، چنانکه ابوریحان بیرونی از انگلیون مانی نقل می‌کند، همان فارقلیطی که عیسی مسیح ظهور وی را بشارت می‌داد خواند و به همین سبب هم خویشتن را خاتم رسولان فرامی‌نمود و با این همه، مخالفانش در او غالباً به چشم «مغ» می‌نگریستند (آکتا ارخلای+ ۱۷×۳/) و تعالیم او هم در نواحی غرب بابل ظاهراً متضمن شباهتهایی با عقاید

+ Acta Archelai

زروانی و میترایی بود. مخالفان و مخصوصاً نصارا که او راموجب اضلال نوگرویدگان مسیحی می‌دیدند بشدت به ردّ عقاید و تعالیم او پرداختند و او را مبتدع و گمراه و شیطان خواندند، و افسانهٔ «کج پایی» مانی که در روایت مورخان ما از وی به «احنف الرجل» تعبیر شده است ظاهراً ابداع همین مخالفان باشد که خواسته‌اند تصویر افسانه‌یی «شیطان لنگ» را از وی ارائه نمایند. مانی یکچند بین سالهای ۲۴۳ - ۲۴۰ در نواحی هند به مسافرت و نشر دعوت پرداخت و روایات حاکی از ارتباط او با چین هم ظاهراً باید مربوط به مسافرتهای او در نواحی کوشان و خراسان بوده‌باشد.

دعوت مانی در بین بعضی از اهل ولایت وی ظاهراً با قبول تلقی شد، و چون وی دین تازهٔ خود را نظیر و جانشین دیانت عیسوی و بودایی هم می‌دانست و برخی از پیروان این ادیان هم بر رغم میل کاهنان و رؤسای خویش به او می‌پیوستند، اردشیر و پسرش شاپور که وی را در نشر این دعوت آزاد گذاشتند ظاهراً به این اندیشه بود که وی را وسیلهٔ **ایجادوحدت** بین پیروان آن گونه ادیان **می پنداشتند**، نه مخالف آیین مزدیسنان. به هر حال چون اقوال وی بعضی از درباریان شاپور را هم جلب کرده بود، شاپور به اصرار و درخواست این یاران، مانی را نزد خود خواند و به او اجازه داد تا دعوت خویش را در سراسر قلمرو وی نشر کند. مانی که طی چند سال با موکب شاپور همراه بود (**کفالایه** ۱۵/۱)، کتاب **شاپورگان** را هم به وی اهدا کرد. برحسب روایات، در جنگ **شاپوربا والریان**+ (ح ۲۵۵) نیز مانی در موکب شاپور و جزو ملازمان وی بود، و بعد از آن هم به خراسان رفت و دعوتگران خویش را به ماوراءالنهر و مصر فرستاد و خود نیز چندی در اطراف شام و روم به نشر دعوت پرداخت. در همهٔ این سفرها امت دعوت و امت اجابت وی طوایف انیران بود. اینکه مانی **زبانش غیرایرانی بود** و با پادشاه و بزرگان هم فقط به وسیلهٔ مترجم سخن می‌گفت نشان می‌دهد که اردشیر و شاپور نمی‌بایست دعوت وی را برای آیین مزدیسنان که خود حامی و مروج آن بوده‌اند موجب خطری تلقی کرده باشند. از این رو ظاهراً فقط وقتی مانی بعضی مزدیسنان را به آیین خویش درآورده است و نفوذ پنهانی او در بین پاره‌یی نزدیکان شاپور بر ملا شده است تدریجاً مورد بیمهری درگاه واقع شده است و موبدان با وی به مخالفت برخاسته‌اند. اینکه در زبور مانوی قبطی هم اشارت به شش سال غربت وی در بین خلق شده است [۱۰۶] ظاهراً حاکی از آن

+ Valerian

است که در اواخر عهد شاپور، مانی آن حرمت و تکریمی را که در اوایل فرمانروایی وی داشت از دست داده بود، و از بهانه‌جوییهایی هم که بعدها بر ضد وی به کار رفت پیداست که نفوذ او در بین عناصر مزدیسنی می‌بایست عامل عمدهٔ سقوط او و موجب تجهیز موبدان بر ضد او شده باشد.

بعد از شاپور سلطنت کوتاه پسرش هرمزد (۳—۲۷۲) مانعی برای نشر دعوت مانی نشد اما در طی آن اقدامی هم برای ترویج مانویت و حمایت از آن آنجام نگرفت. اما وهرام اول که جانشین هرمز بود خود آلت دست کرتیر موبد شد، و در طی اقدامات شدیدی که کرتیر در احیای آیین مزدیسنان به جا آورد آیین مانی هم مثل سایر کیشهای غیرزرتشتی مورد تعقیب و تضییق واقع شد. گرایش یک تن از امیران محلی به آیین وی ناخرسندی کرتیر و بهرام را در حق مانی برانگیخت، چرا که بلافاصله بعد از احضار مانی که منجر به توقیف و محاکمهٔ وی شد وهرام در همین باب با وی به عتاب پرداخت. برحسب روایات، محاکمهٔ مانی چهار روز طول کشید و وی بعد از محاکمه بیست وشش روز هم در توقیف بود. اما به نظر می‌آید جزئیات این ماجرا را عمداً بدان‌جهت ساخته باشند تا مدت محنت ومصیبت مانی را معادل یک ماه تمام قلمداد نمایند و تمام ماه را برای اجرای مراسم اذکار و ادعیهٔ مربوط به مراسم مرگ وی مناسب نشان دهند. مانی در سال ۲۷۷ ظاهراً چند ماه قبل از وفات وهرام کشته شد. در یک مناجات که از زبان او نقل شده است در خطاب به خداوند آرزوی مرگ می‌کند و می‌گوید: «حکم تو را که به جهت آن مرا به این عالم گسیل کردی به جای آوردم. اکنون بگذار تا به آرامش نجات بپیوندم تا روی دشمنان را نبینم و صدای نیرومند آنها را نشنوم ~ »[۱۰۷]. بدین گونه در پایان عمر، از آنچه به وسیلهٔ وی انجام شده بود خود را خرسند می‌یافت،ودر واقع هنگام قتل او و با وجود خشونتهایی که در تعقیب پیروانش انجام شد آیین او در ایران و انیران پیروان بسیار داشت.

اما آیین مانی که بعدها جداکیشان دیگر - از جمله پیروان مزدک - هم به خاطر آنکه مورد نفرت عام واقع گردند به پیروی او متهم شدند و در اوایل عهد اسلامی به عنوان زندیق تحت تعقیب هم واقع گشتند، برخلاف مشهور، بهیچ‌وجه تأویل و تفسیری بدعت‌آمیز از تعلیم زرتشت و از پیام اوستا محسوب نمی‌شد، دیانت تازه‌یی بود که فقط در ثنویت با آیین زرتشت اشتراک داشت، از سایر شقوق و فِرَق ثنوی هم مخصوصاً از این جهت اختلاف داشت که صاحب آن تعلیم خویش را مبتنی بر تلقی وحی می‌کرد.

در قیاس با آیین زرتشت هم، غیر از پاره‌یی اساطیر و برخی نامهای مربوط به روحانیات، چیز زیادی به آن آیین مدیون نبود و به احتمال قوی بیشتر از عقاید زروانی و میترایی متأثر بود. سعی و اصراری که موبدان اواخر عهد ساسانی در القای تشابه بین آیین مزدک و کیش مانی به کار برده‌اند در واقع متضمن اهتمام عمدی آنها در ردّ و نفی تأویل مزدک از کیش اهورایی زرتشت بوده است و برخلاف مدعای آنها، آیین مانی را نمی‌توان مثل آیین مزدک از لحاظ جوهری مذهب و نحله‌یی از فرق ناشی از کیش زرتشتی شمرد،و حتی برخی محققان در آنکه اصلاً آن را بتوان یک آیین ایرانی در مفهوم معمول آن تلقی کرد اظهار تأمل کرده‌اند. به هر تقدیر، عنوان زندیق در مورد مانویه، چنانکه از اشارت ابوریحان بیرونی برمی‌آید، باید بر طریق مجاز و استعاره تلقی شود نه بر سبیل استعمال لفظ در معنی حقیقی خویش. چرا که این کیش بیشتر از آنکه به خاطر تعلیم ثنویت از مقولهٔ آیین مجوس محسوب تواند شد به جهت الزام پیروان در سعی برای نیل به نجات روح از مقولهٔ عقاید گنوسی به‌شمار است، و هر چند آیین گنوسی در تمام صورتهای خویش یک آیین ایرانی یا یک آیین خالص ایرانی به شمار نمی‌آید، در باب آیین مانی تردید در ایرانی بودنش مکابره و نفی واقعیت است.

مانی، چنانکه از اخبار و احوالش مستفاد است، خود در بین یک فرقهٔ گنوسی که از آنها به نام مغتسله سخن رفته است تربیت یافته است و حتی آنچه را خود وی اولین وحی خویش خوانده است هم در بین این جماعت باید تلقی کرده باشد. از این رو با آنکه ثنویت ایرانی را اساس تعلیم خویش می‌سازد و اصل تنازع خیر و شر و نور و ظلمت را هم بنیاد آیین خویش قرار می‌دهد، این هر دو اندیشه را مستند الزام زهد و ریاضت و وسیلهٔ نیل به نجات می‌سازد، و با این وصف غرابتی ندارد که در مجموع تعلیم او نشانه‌هایی از عقاید گنوسی و مندایی صُبّی قابل تشخیص باشد، و اگر بر وفق آنچه محیط فعالیت تبلیغی او در نواحی شمال غربی قلمرو ساسانی اقتضا داشته است وی را گه‌گاه به عنوان مغ یا کاهن آیین میترا تلقی کرده باشند (**آکتا ارخلای ۱×۷/۷**) باید تا حدی به سبب جنبهٔ التقاطی آیین او باشد که در آن عناصر گونه گون از مذاهب گنوسی و زروانی و میترایی و بودایی و زرتشتی به هم درآمیخته‌اند[۱۰۸].

در بین آثار و اقوال منسوب به او از کتاب **سابورقان (شاپورگان)** برخی اجزا در خرابه‌های تورفان به دست آمده‌است که اگر منقولات متفرقهٔ دیگر هم که از آن کتاب مأخوذ یا بدان منسوب است بدان افزوده آید در بارهٔ محتوای آن اطلاعات بیشتری به

دست می‌دهد. از این جمله است آنچه در **کفالایهٔ** قبطی و در برخی مواعظ و ادعیهٔ مانوی آمده است، و نیز پاره‌یی منقولات که بیرونی نقل می‌کند. همچنین از انجیل حیّ یا **انگلیون** مانی هم ابوریحان پاره‌یی عبارات در **آثار الباقیه** آورده است، و در مجموعهٔ متون یونانی محفوظ در شهر کلن آلمان+ هم چند فقره از این انجیل نقل گشته است، و ظاهراً این کتاب در همان عهد حیات مانی به زبانهای مختلف نقل شده باشد. از کتاب **کنزالاحیاء** هم که ظاهراً متضمن مباحث مربوط به الهیات بوده است در آنچه اگوستین قدیس (سنت اگوستن) در ردّ بر مانویه نوشته است و همچنین در **تحقیق ماللهند** بیرونی پاره‌یی عبارتها آمده است. در **کفالایهٔ قبطی** و **تاریخ یعقوبی** و **التنبیه والاشراف** مسعودی هم برخی اطلاعات در آن باب هست که این همه جنبهٔ کلامی مندرجات آن را نشان می‌دهد.

در بارهٔ کتاب دیگر او به نام **سفر الاسرار** خلاصهٔ جالبی از کتاب **الفهرست** ابن‌النديم به دست می‌آید و پیداست که این کتاب هم مثل **کنزالاحیاء** متضمن مباحث مربوط به کلام و الهیات بوده‌است. از تاریخ یعقوبی نیز مستفاد می‌شود که مانی در این کتاب معجزات منسوب به انبیا را با نظر انکار می‌نگریسته است. از یک فقره هم که ابوریحان در کتاب **تحقیق ماللهند** از آن نقل می‌کند برمی‌آید که در حق منجمان و احکام آنها هم مانی اعتقادی نداشته است. از سایر آثار او رسالهٔ **فرغماتا**+ و کتاب موسوم به **سفر الجبابره**+ مشتمل بر اساطیر مانوی بوده است، و به احتمال قوی **کتاب الصُوَر** او نیز که عبارت از همان ارتنگ یا **ارژنگ** مانی باشد مجموعه‌یی مرقع گونه+ از صورتها و نقوش مربوط به همین اساطیر بوده باشد که آن را جهت طبقات عامه و کسانی که از **نویسایی** و خوانایی بی‌بهره بوده‌اند تدوین کرده باشد.

مجموعه‌یی از مکتوبات مانی یا رسایل منسوب به او از مصر به دست آمده بود که متأسفانه قبل از آنکه مجال نشر بیابد در بمبارانهای برلین در جنگ دوم جهانی از بین رفت یا سرقت شد و جز چند ورقی از آنها در برلین شرقی، و در ورشو، و دوبلین باقی نماند. ابن‌النديم هم در **الفهرست** اشارت به وجود تعدادی از این رسایل (هفتاد و شش رساله) دارد که از اهمیت آنها در فهم و تفسیر عقاید و آداب مانویه حاکی است و فقدان آنچه را از اصل آنها به دست آمده بود برای مورخ مایهٔ تأسف فوق‌العاده می‌سازد.

+ KÖLN, Pragmata, Kavan, Album

مانی ظاهراً مزامیر و ادعیه هم داشته است و البته چیزهایی از این مقوله را نیز مانویه بعدها به نام او منسوب کرده‌اند. از این جمله آنچه امروز بدو منسوب است و به شعر سریانی است، صحت انتسابش به خود او محل شبهه است هر چند در تعلق آنها به مانویه شک نیست [۱۰۹].

تعالیم و آراء مانی از منقولات این کتابها و از آنچه مخالفان وی در ردّ مانویت نوشته‌اند مستفاد می‌شود و به همین سبب از نقصها و تناقضها خالی نیست. در واقع با آنکه تعلیم مانی در عهد حیات یا اندک زمانی بعد از او در خارج از حوزهٔ نفوذ موبدان ساسانی انتشار یافت، مخالفان وی که از آن جمله نویسندگان کلیسا بودند برای جلوگیری از نشر نفوذ وی اهتمام بسیار به خرج دادند. چنانکه قدیمترین نقد و ردّ مانویه در یک رسالهٔ یونانی است که اسقف اسکندریه در حدود سنهٔ ۲۸۰ میلادی تحریر کرده است و پاره‌یی آداب و عقاید منسوب به پیروان مانی را مورد طعن ساخته است. فرمان دیوکلسین+ امپراطور روم هم که در سال ۲۹۷ میلادی در اسکندریه حکم به تعقیب مانویه به عنوان عناصر وابسته به دشمن روم داده بود، و البته نمی‌توانست متضمن واقعیت بوده باشد، نیز به احتمال قوی به اصرار و تحریک این اسقفهای اسکندریه که انتشار مانویت را معارض استقرار نفوذ خود در مصر می‌دیده‌اند باید صدور یافته باشد و اتهام وارد بر مانویه هم در آنجا از همین معنی ناشی است. چنانکه در نسخهٔ یونانی و لاتینی آکتا ارخلای هم تهمتهای بسیاری که در حق مانی جعل شده است (ح ۳۴۰ میلادی) ناشی از تعصبات شدید آباء مزبور است که در این اقوال و سایر ردود و نقوض متعدد که به زبانهای سریانی و یونانی و قبطی و لاتینی بر ضد مانویه نوشته‌اند خشم و ترس و ناخرسندی را از نفوذ قابل ملاحظهٔ آیین مانی درحوزهٔ قلمرو کلیسا نشان داده‌اند.

فرجام کار مانی به اصرار موبدان، خاصه کرتیر که به احیای آیین زرتشت ومبارزه با هرگونه بدکیشی و بدعت و مخصوصاً با کیشها و ادیان مخالف اصرار فوق‌العاده داشت، منجر به توقیف وی و محاکمه‌یی کوتاه چهار روزه، و ظاهراً بکلی عاری از تحقیق و بررسی، و سپس حبس و آزار وی شد و سرانجام به کشتن و مصلوب کردنش انجامید. داستان پوست کندن او که به قول نولدکه+ تقریباً در تمام منابع حتی مآخذ ارمنی و سریانی هم مذکور است سابقهٔ خشونت فوق‌العادهٔ طبقات روحانیان را در

+ Diocletian, Nöldke

تعقیب مخالفان قابل ملاحظه نشان می‌دهد. اعدام وی زجر و تعقیب شدید پیروانش را نیز در پی داشت و چون مقارن قتل او تعداد بسیاری از اهل ایران و انیران در نواحی مختلف کشور به وی گرویده بودند، وهرام پادشاه ساسانی که به قتل مانی فرمان داده بود عدهٔ کثیری از پیروانش را هم به دست آورد و به وسیلهٔ موبدان به دست هلاک سپرد. گویند دراین ماجرا حتی تعداد زیادی از نصارا هم عرضهٔ انتقام و هلاک شدند، خواه بدان سبب که با پیروان مانی اشتباه می‌شدند و خواه از آن‌رو که هیجان و خشونت عامه بر ضد بدکیشان چنان شدتی داشت که تمیز از میان برخاسته بود و شاید هم به قول بعضی مورخان[۱۱۰] طبقهٔ روحانی زرتشتی فرصت را مناسب یافته بودند تا بدین بهانه و به دستاویز حکم پادشاه، تمام مخالفان و مبتدعان را عرضهٔ نابودی و هلاک سازند.

در باب عقاید و آداب مانویه و تعلیم مانی جای دیگر مفصلتر سخن رفته است[۱۱۱] و با تحقیقات تازه‌تر و بیشتر که اکنون در دسترس طالبان هست اینجا به تفصیل بیشتر حاجت نیست. جنبهٔ گنوسی و ریاضت‌آمیزی که در این تعلیم وجود داشت آن را ناظر به نجات فردی و الزام رهایی از شواغل دنیوی می‌کرد و به همین سبب، چنانکه نولدکه بدرستی خاطرنشان می‌کند، چنین دینی برای آنکه آیین قومی شود چندان مناسب نبود[۱۱۲] و اگر در آغاز ظهور مانی شاپور به این گمان از نشر آن مانع نیامده بود، در عهد وهرام کشف این نکته هرگونه امیدی را برای اجازهٔ دوام و بقای آن از بین برده‌بود. کرتیر و همدستانش هم در واقع به همین بهانه که رواج چنین اعتقادی مایهٔ اضطراب جامعه و فنای نوع خواهد شد برای هدم بنیان آن دستاویزی قوی به دست آوردند و آن را نیز مثل آیین نصارا موجب فتنه و هرج و مرج در طبقات عامه نشان دادند.

البته قرابت با تعلیم کلیسا هم در آیین مانی هست و ظاهراً همین معنی که احیاناً منجر به نشر و شیوع آن در بین بعضی پیروان کلیسا هم می‌شد موجب گشت تا آباء کلیسا، خاصه سریانیان، در حق مانی و پیروانش به نشر اکاذیب و اتهامات اخلاقی ناروا بپردازند. اما در اعترافات اگوستین قدیس که خود سالها در آیین مانی عمر سر کرد و سرانجام آن را ترک کرد و به مسیحیت گروید و در مبارزه با مانویت هم اصرار و اهتمام ورزید هیچ اشاره‌یی به وجود چنین قبایح و مفاسد در بین مانویه نیست[۱۱۳] و این خود نشان می‌دهد که اسناد اتهامات خلاف اخلاق به مانویه نباید جز تعصب اهل کلیسا و ناخرسندی آنها از بسط و شیوع مانویت مبنایی داشته باشد.

آیین مانی پیچیدگی و ابهام کیش عیسوی را ندارد و با آنکه نوعی تعمید و اعتراف هم در آن هست از مقولهٔ آداب کلیسا نیست. تقدیم قربانی هم در آن معمول نیست، اما اقامهٔ نماز چهارگانه در شبانه‌روز و التزام روزه‌های طولانی در تعدادی از ایام سال در نزد مانویه ناظر به سعی در تصفیهٔ باطن و اهتمام در نیل به طریقهٔ نجات نهایی است. عیسای واقعی را مانی رسول نور می‌خواند و پیروان وی مصلوب شدن او را متضمن خلط و فریب می‌شمرند. از اناجیل هم ظاهراً جز قسمتی از مواعظ مسیح را قبول ندارند، و تورات را هم با آنچه در روایات و اخبار آن هست مردود و به هر حال منسوب به مبدأ ظلمت تلقی می‌کنند و در پاره‌یی از این عقاید سخنان آنها با اقوال و دعاوی مرقیون مانندگی دارد.

تعلیم مانی در باب مبدأخلقت و آفرینش انسان نخستین متضمن اسطوره‌هایی است که صبغهٔ گنوسی دارد و در ادعیه و اوراد و مواعظ او هم که مثل سرودهای راجع به مبنای خلقت از کشفیات تورفان و مصر مأخوذ است نیز این رنگ گنوسی پیداست. قول او در باب تناسخ ارواح بی‌بهره از کمال، و همچنین تعلیم او در باب نشئهٔ عقبی که وقوع قطعی آن مجر به انفصال نهایی تمام ذرات روحانی نور از اجزای ظلمت عالم جسمانی می‌شود نیز همین جنبهٔ گنوسی را نشان می‌دهد و ارتباط این تعلیم با عقاید بردیصان و مرقیون از همین جا نیز مستفاد می‌شود[۱۱۴].

جامعهٔ مانوی غیر از رسولان (=فریستگان) دوازده گانه و اسقفهای (=اسپنگان) هفتاد و دوگانه و شیوخ (=مهستگان) سیصد و شصت گانهٔ خویش که در طبقات بالای امت وی مرتبهٔ رهبری داشتند و شاید طرز طبقه‌بندی آنها بعدها نزد صوفیه و فرق دیگر در بارهٔ تعداد ابدال و رجال غیب نیز از تأثیر سنت و سابقهٔ آن خالی نماند[۱۱۵]، شامل دو طبقهٔ عمده از مؤمنان بود: صدّیقین و سمّاعین، که افراد طبقهٔ اول گزیده (و یزیدک) خوانده می‌شدند،و از آنها که به طبقهٔ دوم منسوب بودند به عنوان نغوشاک (نیوشاک) تعبیر می‌شد. صدّیقان متشرعه و مؤمنان پارسا محسوب می‌شدند و به ریاضت و مجاهده‌یی دشوار و دقت سختی در رعایت حلال و حرام موظف بودند، اما سمّاعین که که عوام قوم محسوب بودند موظف به ریاضتهایی که صدیقان برعهده داشتند نبودند با این حال در تصدیق تعالیم مانی و تقدیس وی به همان اندازهٔ صدیقان التزام و اهتمام نشان می دادند. نزد سماعین برخلاف آنچه معمول صدیقان بود تجرد مباح شمرده می‌شد، چنانکه اجتناب از تعهد مشاغل و اجتناب از خوردن حیوانی هم برای آنها ضرورت

نداشت، اما به شرط خدمت عاری از ملال در حق صدیقان و التزام اخلاق نیکو و پرهیز از دلبستگی تام به حیات جسمانی وازآلودگی به شرور و پلیدیهای آن می‌توانستند در جرگهٔ سایر پیروان مانی امید نیل به نجات داشته باشند.

مانویّه، چنانکه از اشارات لیبانیوس+ فیلسوف یونانی زبان آن ایام برمی‌آید، در قلمرو امپراطوری روم مردمی ملایم و طالب صلح و آرامش بودند[۱۱۶] لیکن بدان سبب که در حوزهٔ نفوذ کلیسای نصارا مخصوصاً در شام و مصر نسبت به آیین قوم تحقیر و بی‌اعتنایی نشان می‌دادند و عیسای نور را از آنچه در نزد اهل کلیسا مورد نیایش بود منزه می‌شمردند، در قلمرو روم هم مثل ایران مورد نفرت و خصومت کسانی واقع می‌شدند که کشیشان و اسقفان کلیسا آنها را نسبت به این طایفه بشدت بدگمان می‌کردند. به همین سبب بود که دیوکلسین و بعد از وی امپراطوران مسیحی با مانویت به مبارزه پرداختند، طوایف واندال پیروان آن را طعمهٔ آتش کردند یا به تبعید محکوم نمودند. در افریقای شمالی اگوستین قدیس با آن آیین به مبارزه‌یی جدی پرداخت. ژوستی نیان امپراطور بیزانس پیروان آن را بسختی در معرض تضییق و آزار قرار داد. با این حال این آیین در قسمتی از آسیای صغیر با پاره‌یی اصلاحات مجال ادامهٔ حیات یافت، یک فرقهٔ آنها به نام بوگومیلیان+ در تراکیه تا قرن یازدهم و فرقه‌یی دیگر موسوم به بولسیه[۱۱۷] در ارمنستان تا قرن دوازدهم چیزی از میراث تعلیم مانی را حفظ کردند. حتی فرقه‌یی به نام کاتارها+ در جنوب فرانسه در قرن یازدهم میراث مانی را در قلب عالم مسیحیت حفظ کرد و مدتها بعد به سعی محکمهٔ تفتیش عقاید و خشونتهای بیرحمانهٔ هواخواهان کلیسا فعالیت آنها خاتمه یافت[۱۱۸].

اما در نواحی شرقی ایران آیین مانی در خارج از قلمرو ساسانیان جاذبهٔ خود را تا مدتها بعد همچنان حفظ کرد. مبلّغان مانی از عهد ساسانیان همچنان در بلاد چین که اسطورهٔ مانی به سبب سفری که خود وی نیز به آن حدود کرده بود با آن ارتباط داشت همچنان به نشر دعوت وی اشتغال داشتند[۱۱۹]. بعد از انقراض ساسانیان، در عهد اموی، حتی در عراق و خراسان نیز مانویت مجال احیا و فعالیت یافت[۱۲۰]. به هر حال مقارن غلبهٔ اعراب بر ماوراءالنهر، آیین مانی در بلاد ترکستان و مغولستان و چین به وسیلهٔ هیئتهای تبلیغی مانوی که از ایران و بابل آمده بودند ترویج می‌شد[۱۲۱]. ترکان اویغور

+ Libanius, Bogomilian, Catharha

از طوایف تغزغز در همین ایام امپراطور چین را در مقابل طغیان بعضی مدعیان کمک کردند و خاقان اویغور به همین سبب چندی (بین سالهای ۳–۷۶۲م) به اقامت و توقف در چین ناچار شد. یک حاصل این اقامت طولانی در چین آشنایی وی با مبلغان مانوی شد که وی دعوت آنها را اجابت کرد. آنها را به قلمرو خود در مغولستان برد و بدین گونه آیین مانی که در این ایام در عراق و خراسان فعالیت سرّی داشت و در همه جا مورد تعقیب مسلمین هم بود در مغولستان آیین رسمی قوم اویغور شد. از آن پس تدریجاً راهبان و داعیان مانوی چنان نفوذی در امور مملکت پیدا کردند که تختگاه قوم اویغور - قرابلاساغون - کرسی خلافت مانویه گشت.

بعلاوه نفوذ این آیین که خوردن شیر و گوشت را مکروه تلقی می‌کرد سبب شد که قلمرو خاقان اویغور از معیشت شبانی و دامپروری تدریجاً به طور جدی به معیشت کشاورزی روی آورد[۱۲۲]. کتیبهٔ سغدی بلاساغون که به این نکته اشارت دارد می‌گوید: این سرزمین که عادات و آداب غریب و وحشی گونه داشت و از دود و خون آکنده بود به کشوری تبدیل شد که در آن مردم از بقولات تغذیه می‌کنند، و کشوری که در آن قتل و کشتار امری رایج و معمول بود به سرزمینی مبدل شد که اقدام به خیر ونیکی در آن مورد تشویق و تقدیر واقع گشت[۱۲۳]. این تحول طرز معیشت حاصل جالبی بود که از تبدل دین و گرایش به آیین تازه در سرزمین اویغور پدید آمد.

اینکه مورخان اسلامی قرون نخستین گه‌گاه آیین اهل چین را عبارت از مذهب مانی خوانده‌اند به اویغور که در آن ایام مدافع و متحد چین بوده است نظر داشته‌اند. بعلاوه در آن ایام طی مدت سی سال (حدود ۷۷۰ تا ۸۰۷م) مکررهیئتهایی که از اویغور نزد امپراطور چین می‌رفته‌اند خود را حامی مانویهٔ چین می‌خوانده‌اند، و این نکته نشان می‌دهد تعداد قابل ملاحظه‌یی از مانویه در قلمرو چین باید بوده باشد. بالأخره چنانکه از روایات و اسناد برمی‌آید اصرار و حمایت خاقان اویغور سبب شد تا امپراطور چین تأسیس و بنای معابد و صومعه‌های مانوی را برای اویغوریهای ساکن چین در قلمرو خویش مجاز اعلام کند.

در سرزمین تورفان هم که مقارن این ایام (حدود سنهٔ ۸۰۰م) جزو قلمرو اویغور محسوب می‌شد مانویت رونق و رواج قابل ملاحظه‌یی یافت، و نقوش دیواری و مینیاتورهایی که از خرابه‌های این دیار به دست آمده است و برخی از آنها قدیمترین نمونهٔ مینیاتورهای ایرانی محسوب است[۱۲۴] صبغهٔ ایرانی بارزی را که در هنر مانوی

بلاد اویغور و چین در این ادوار مجال ظهور دارد نشان می‌دهد.

به هر حال دین مانی که ترکان اویغور را با ذوق و فرهنگ ایرانی آشنا ساخت و برای آنها خط خاصی مأخوذ از خط سریانی ابداع کرد و پیدایش و بسط قدیمترین نمونهٔ فرهنگ و ادب را برای یک قوم ترک ممکن ساخت، تعدادی متون خود را هم از طریق نقل به زبان و خطّ آنها از دستبرد فنا محفوظ داشت. معهذا در حدود ۸۴۰م که تختگاه آنها، قرابلاساغون، به دست طوایف وحشی گونهٔ قرقیز سقوط کرد، دربار چین هم که مدت یک قرن به رعایت خاطر خاقانهای اویغور خود را ناچار به تحمل مانویه و بسط نفوذ آنها در قلمرو خویش دیده بود با سقوط اویغور بنای طرد و تعقیب مانویه را که در سراسر چین در واقع تحت‌الحمایهٔ حکومت اویغور بودند [۱۲۵] گذاشت (۸۴۳م).

بقایای مانویهٔ طوایف و اقوام اویغور که در دنبال سقوط بلاساغون تعداد زیادی از آنها به تورفان پناه بردند آیین مانی را در آن سرزمین همچنان یکچند حفظ و ترویج کردند، چنانکه دسته‌هایی از آنها هم در نواحی غربی قنصو+ تحت عنوان صاری اویغور+ فرهنگ اویغور را با آیین مانی تا مدتها بعد ادامه دادند. با آنکه آیین مانی با سقوط اویغور تدریجاً از نفوذ و رواج گذشته افتاد باز تا مدتها بعد از آن همچنان در آن نواحی پیروان و هواخواهان مقتدر داشت. چنانکه ابن‌الاثیر در کتاب **الکامل فی التاریخ** در ذیل وقایع سنهٔ ۵۱۸ هجری، از گورخان ختایی به عنوان فرمانروای مانوی نام می‌برد و آخرین گورخان هم مقارن ظهور چنگیز به قولی مانی خوانده می‌شد [۱۲۶].

در واقع هر چند بعد از سقوط امپراطوری اویغور آیین مانی در چین و ترکستان تدریجاً جای خود را به آیین بودا و آیین نصارا داد، و مقارن ظهور چنگیز بقایای طوایف اویغور غالباً یا بر آیین بودا بودند یا مذهب عیسوی نسطوری داشتند، آیین مانی در آن نواحی بکلی از بین نرفت و مدتها بعد از عهد چنگیز هنوز مارکو پولو در چین از وجود مانویه خبر می‌داد [۱۲۷].

در چین با آنکه آیین مانی به عنوان آیین ثنوی - آیین کتاب دواصل - تلقی شد، و بعدها هم مورخان اسلامی غالباً از دیانات اهل چین غیر از مذهب سمنی به آیین ثنوی هم تعبیر کردند، رواج و دوام آن مکرر عرضهٔ تبدل شد و حتی بارها پیروان آن از جانب فرمانروایان چین مورد تعقیب و آزار واقع شدند. حمایت حکام و خانان اویغور از

+Kan - Sou, Sari - Ouighour

این دیانت در بعضی موارد از اسباب سوءظن فرمانروایان چین در حق این طایفه شد. چون بارها فعالیت تبلیغی آنها ممنوع گشت، مثل پاره‌یی مذاهب دیگر که نیز مورد تضییق واقع شدند، به فعالیت مخفی و آنچه «حیات زیرزمینی» می‌خوانند ناچار گشت. در بعضی موارد با آیین تائو که دیانت طبقات فقیر جامعه محسوب می‌شد اتحاد و ارتباط یافت. برخی اوقات در شورشهایی که بر ضد حکام رخ می‌داد با مخالفان حکومت همدستی داشت. معهذا حیات آن متوقف نشد و فعالیت تبلیغی پیروان آن در ایالات مختلف گه گاه فرصتهایی مناسب برای کسب قدرت به دست طالبان و مدعیان داده است. در عصر مغول و بعد از آن در قلمرو سلالهٔ سونگ+ و مینگ+ هنوز فعالیت آن بکلی خاتمه نیافته بود، در اواخر دوران سلالهٔ مینگ هنوز در قلمرو آنها صومعهٔ مانوی وجود داشت [۱۲۸].

اینکه حتی در سیبریه، در نواحی ینی سئی+ علیا، آثاری از مهاجرنشینهای مانوی باقی است نیز نکتهٔ جالبی است، اما این نکته که این جماعات با مراکز این جماعت در چین مربوط بوده‌اند یا نه، امری است که در آن باره نمی‌توان از روی قطع و یقین بتحقیق چیزی گفت.

+Sung (1117 - 1279), Ming (1368 - 1644), Yeni - Sei

٤

درچین و ماورای آن

سرزمین چین که آیین مانی را پناه داد و سپس با انتقالش به قلمرو ترکان اویغور آن را در آنجا یکچند به یک آیین رسمی تبدیل کرد، خود قرنها قبل از آن، از سرزمین و نواحی مجاور در مرزهای شمالی خویش آیین شمنی را که در بین طوایف بیگانهٔ غربی و شمالی چین سابقهٔ طولانی داشت اخذ کرد و بعدها در قسمتی از عقاید قومی خود هم چیزی از آن را حفظ نمود. اینکه مورخان اسلامی از قرون نخستین آیین اهل چین را مذاهب ثنویه و سمنیه خوانده‌اند[۱۲۹]، هر چند ممکن است قول آنها ناظر به سرزمینهای تابع و مجاور چین مثل ترکستان و مغولستان قدیم باشد، در آنچه به خود چین مربوط می‌شود، گزارشی حاکی از آشنایی با مذاهب و عقاید رایج در نزد بیشترینهٔ اهل چین نبود، چرا که در همان ایام و از مدتها قبل، غیر از مذاهب ثنویه و سمنیه، دیانت بودایی و تعلیم کنفوسیوس و لائوتسه (بانی و شارع مذهب تائو)در بین قوم رواج قوی داشت و اگر هم تمام این مذاهب را بر سبیل توسع سمنی خوانده باشند البته مسامحه‌یی است آشکار ـ و به هر حال ناشی از ناشناخت.

مذاهب اخیرالذکر در تاریخ فرهنگ چین مکتبهای سه گانه خوانده می‌شود، و هر چند در طی قرنهای اخیر تعداد نصارا و مسلمین هم در آن افزایش یافته‌اند و در گذشته‌های دور آیین مانی و حتی آیین زرتشت نیز یکچند در آنجا مجال توسعه و توقف داشته‌اند، آنچه در فرهنگ چین به عنوان عقاید قومی محسوب است همین مذاهب

است که اساس و زمینهٔ آنها هم یک آیین بدوی باستانی قوم است و شناخت عقاید و مذاهب چین محتاج غور و تأمل این آیین بدوی است. از مکتبهای سه گانه هم فقط آیین تائو و تعلیم کنفوسیوس از خود چین برخاسته بود، و آیین بودا از خارج به آنجا راه یافته بود.

در واقع آنچه می‌تواند آیین چین خوانده شود قبل از پدیداری مکتبهای سه گانه و حتی مدتها بعد از آن نیز، از نوع عقاید و آداب ناشی از نیایش ارواح کاینات عالم+ بود، که آیین شمنی هم از اقوام مجاور نواحی غربی به آن افزوده آمد. البته مکتبهای سه گانه هم، مثل آنچه از آیین مانی و شمنی در چین باقی ماند، بقایایی از آن عقاید و سنن باستانی را در خود جذب و حل کرد، و پایبندی به مرده‌ریگ باستانی طبع عامه را از ترک آن عقاید و آداب بدوی مانع آمد. آیین باستانی مقدم بر تعلیم مکتبهای سه گانه را محققان گه‌گاه مذهب چینی+ یا آیین عامه+ خوانده‌اند، و در واقع صورت تهذیب یافتهٔ آداب و سنن باستانی اهل چین به شمار می‌رود.

از مکتبهای سه گانه، تعلیم کنفوسیوس تا حدی اصلاح و تصفیه‌یی از همان مذهب چینی عهد باستان را عرضه کرد. آیین تائو متضمن اعتراض بر آن مذهب و بر صورت اصلاح شدهٔ آن بود. آیین بودا هم که از خارج به چین وارد شد زمینهٔ ورود خود را تا حدی به آیین تائو مدیون بود. معهذا در خارج از حوزهٔ فعالیت مبلّغان و مروّجان این مذاهب، عامهٔ اهل چین همچنان به عقاید و رسوم باستانی منسوب به مذهب چینی خویش پایبندی نشان می دادند و خویشتن را به پیروی از مکتبهای سه گانه مقید و منسوب نمی‌شمردند.

باری متون و مآخذ باستانی که سابقهٔ این مذهب چینی عامهٔ اهل چین را در بردارد شامل پنج کتاب است که کینگ خوانده می‌شود، و هر چند اصل آنها بر عهد کنفوسیوس مقدم محسوب است، صورت موجود آنها ازپاره‌یی تصرفهای منسوب به اصحاب کنفوسیوس خالی نیست. با این حال مجموعهٔ عقاید و آداب کهنهٔ عامیانه‌یی که در این کتابها آمده است به همین صورت که هست متضمن اعتقاد به تعداد بسیاری «ارواح» است که به عقیدهٔ قوم در جریان حیات انسانی و احوال عالم نقش مؤثر دارند.

در بین این ارواح، روح آسمانی موسوم به شن+ که شامل ارواح اجرام علوی و باد

+ Anlmisme, Sinisme, Religon of people, Shen

و باران است مرتبهٔ اول را دارد؛ روح عالم سفلی موسوم به چی+ که شامل خاک و موالید وابسته بدان است در مرتبهٔ دوم است؛ و روح عالم انسانی موسوم به کوئئی+ که شامل ارواح انسان و مخصوصاً روح نیاگان است در مرحلهٔ اخیر مورد تعظیم و نیایش واقع می‌شوند؛ و نیایش روحهای دیگر هم در طی زمان بر این جمله افزوده شده است، یا بعضی جای بعضی دیگر را گرفته است. در مورد ارواح نیاگان، این پرستش از مدتها پیش از هزارهٔ اول قبل از میلاد فقط متضمن نیایش اجداد مادری بوده است و قرنها بعد با تحول احوال معیشت در جامعه، پرستش اجداد پدری جای نیایش نیاگان مادری را گرفته است. همچنین نیایش آنچه روح آسمانی نام دارد در واقع از همان ابتدا ظاهراً ناظر به توجیه نیایش خاقان (=فغفور، بغپور) بوده است که در نزد قوم نظم دهندهٔ امور عالم محسوب می شده است. اشارتهایی هم که در بعضی متون کهن به فرمانروای عالم بالا (چانگ تی)+ می‌شود مبنی بر اعتقاد قوم به وجود خالق صانع عالم نیست، ناظر به آن است که با القای تصور وجود پدری آسمانی عنوان «فرزند آسمان» را که لقب «فغفور» تعبیری از آن است در حق خاقان توجیه کند.

بدین گونه در اعتقاد اهل چین، از عهدِ آیین باستانی قوم، افعال ارواح موجود در کاینات عالم و تأثیر اجرام سماوی در آنها موجب می شوند که خیر و شر امور عالم مجال وقوع یابند، و مجازات و مکافات بد و نیک هم که در عالم روی می‌دهد از تأثیر همین عوالم است. دخالت خدایی که دارای تعیّن و تشخّص باشد در این باره تصورش هم لازم نیست. وفور نعمت و حصول امنیّت جزایی است که عوامل حاکم بر عالم به اعمالِ خیر می‌دهند، و سیل و زلزله و قحطی هم کیفری است که اعمال شر به دنبال خویش می‌آورند. نظام عالم که خاقان به عنوان فرزند آسمان ناظر و ناظم آن است خود مبنی بر تأثیر و ارتباط متقابل بین دو عنصر متضاد [۱۳۰-۱۲۹] است که یکی یین+ نام دارد و عنصر مادینهٔ عالم است، و آن دیگر یانگ+ خوانده می‌شود و عنصر نرینه آن است، و تمام موالید کاینات تحت تأثیر و جاذبهٔ این دو عنصر تعیّن پیدا می‌کنند، و اختلاط دو عنصر موجب تکثیر نسل و وفور نعمت می‌شود و نظام عالم از همینجا حاصل می آید، و البته تحقق انتظام در امور عالم هم عامل و حاصل تحقق نظام در دولت می‌گردد، و از اینجاست که در اعتقاد عامه دفع هر گونه بی نظمی در احوال عالم و حتی رفع قحطی و

+Chi, Kuei, Chang - Ti, Yin, Yang

خشکسالی و بیماریهای واگیر هم به دخالت و ارادهٔ خاقان حاجت دارد و امر دیگری در آن مؤثر نیست، و این فقدان تصور وجود خالق عالم در ایجاد و تدبیر آن در واقع، چنانکه محققان گفته‌اند [۱۳۱]، یک ویژگی شگفت‌انگیز در آداب و افکار مردم چین محسوب می‌شود.

توجیه نژاد آسمانی برای خاقان سبب شده است که گاه برخی متفکران نیایش روح آسمان را هم مثل نیایش نیاکان دستاویز قول به نظارت پدر آسمانی خاقان در بعضی امور عالم نشان دهند، و حفظ سلالهٔ فرمانروا و نظارت بر حسن جریان عقود و معاملات را بر دقت و نظارت او مبتنی شمارند که البته فرمانروای کشور نیز در این امور نایب و خلیفهٔ اوست. این اقوال ظاهراً از تأثیر عقاید اقوام مجاور در بین اهل چین راه یافته باشد، چنانکه اعمال و عقاید شمنی هم از همین منشأ دربین قوم باید راه پیدا کرده باشد. پرستش اجداد هم مخصوصاً در بین طبقات اعیان و نجبا با آداب خاص همراه بوده است و احتمال می‌رود سابقهٔ آن را تا ادوار قبل از تاریخ قوم بتوان بالا برد.

آداب مربوط به آیین شمنی هم، چنانکه بارها مورخان خاطرنشان کرده‌اند، ظاهراً از طریق اجداد اقوام مغول که از دیرباز در جامعهٔ قدیم چینی جذب شده‌اند باید وارد شده باشد [۱۳۲] و از همینجاست که مسلمین هم چینیان را به آیین شمنی منسوب کرده‌اند. با این همه آنچه در اندیشه چینیان غلبه دارد تقید به حفظ رسوم آباء اجدادی است، به عقاید و آداب مأخوذ از خارج چندان به چشم اعتنا نمی‌نگرند، و روح دیانت هم در نزد آنها تحت‌الشعاع فکر خوشباشی و تعیش است. علاقه به رسوم اجدادی نیز از آن روست که ایشان را ازتقید به هر آنچه آنها را از علایق دیرینه‌شان باز دارد برحذر دارد. شاید اینکه بعضی مورخان مسلمان آیین ایشان را به عبادت قریش قبل از اسلام تشبیه کرده‌اند [۱۳۳] تنها ناظر به شیوهٔ عبادت نباشد، نظرآنها به پایبندی فوق‌العاده‌یی هم که هر دو طایفه به پیروی از آباء اولین داشته‌اند باید باشد.

بدون شک در آنچه تعلیم یا مکتب کنفوسیوس خوانده می‌شود نشانه‌هایی از آیین باستانی چین باقی است. به همین جهت تعلیم وی را در آنچه تا حدی رنگ الزام آداب و رسوم باستانی دارد صورت اصلاح شده‌یی از آیین چینی قدیم خوانده‌اند. با این همه، تعلیم کنفوسیوس و حتی آنچه را این تعلیم صورت اصلاح شدهٔ آن محسوب است، صرف نظر از لطایف حکمت و دقایق اخلاقی که در صورت اصلاح شدهٔ کنفوسیوسی آن هست، اکثر محققان از مقولهٔ حکمت عملی و اخلاق اجتماعی شمرده‌اند و هیچیک را

به طور قطعی متضمن مفهوم دین در مفهوم عادی و متداول آن تلقی نکرده‌اند. لیکن این تعلیم هر چند مفهوم واقعی دین را متضمن نیست، رواج و قبول وسیع و طولانی آن در بین نسلها و در طی قرنها به احتمال قوی تا حدی مرهون صبغهٔ وطن‌دوستی شدیدی است که در این تعلیم هست. و پیداست که اسناد جنبهٔ آسمانی به قدرت زمینی فرمانروایان، که ناچار دستاویزی برای فدا کردن همه چیز برای آنچه مصلحت ملک و مملکت خوانده می‌شود نیز می‌گردد، خود از اسبابی بوده است که احیاناً قدرت فرمانروایان و طبقات اعیان وابسته بدان را نیز به سعی در نشر و ترویج مبانی این تعلیم باید به کار انداخته باشد. در عین حال اشتمال تعلیم بر آرمان اخلاقی، که برای دوام و بقای قدرت فرمانروا، و همچنین جهت تأمین سعادت و خرسندی افراد، ضرورت و واقعیت امنیت و آسایش فردی را هم الزام و توصیه کرده است، عامهٔ مردم و مخصوصاً طبقات مرفه و کسانی را که به نحوی با دستگاه قدرت/مربوط می‌شده‌اند نیز به آن علاقه‌مند نموده و به پشتیبانی از آن واداشته است. این اقبال عام، که نه در عصر خود کنفوسیوس بلکه قرنها بعد از او و به طور تدریجی حاصل گشته است [۱۳۴]، طی قرنها وی را در فرهنگ چین «خاقان بی‌تخت و تاج» عالم حکمت و معبود واقعی اهل علم و معرفت ساخته است.

کنفوسیوس، که صورت لاتینی شدهٔ نام کونگ فوتسه+ به معنی کونگ داناست، در واقع بیشتر مصلح اجتماعی و حکیم اخلاقی است. اما تعلیم اخلاقی او چنان نفوذی در اذهان نسلهای متوالی اهل چین باقی گذاشته است که مثل وحی آسمانی تردیدناپذیر و غیرقابل انکار شمرده شده است، و صحت و اتقانی که پیروان مکتب وی در باب سخنانش قایل بوده‌اند آن سخنان را برای آنها مفید جزم و یقین تزلزل‌ناپذیری از نوع عقاید دینی ساخته است، و به این اعتبار است که گه‌گاه محققان از آن به عنوان دین و آیین تعبیر کرده‌اند. در طی این تعلیم اخلاقی، کنفوسیوس ضمن الزام تهذیب و اصلاح در اخلاق و رفتار عالم کوشیده است جامعه و حکومت را هم از طریق اصلاح افراد از فساد و خلل دور نگه دارد و صلاح عام خلق را ضامن صلاح و بقای حکومت سازد.

در باب وجود شخص او، برخلاف آنچه بارها در مورد لائوتسه بانی و شارع مذهب تائو گفته‌اند، هرگز تا کنون اظهار تردید نشده است. وی به موجب روایات در

+ Kung Fu Tse

حدود ۵۵۱ق‌م به دنیا آمد. و با آنکه از خاندانی متعیّن بود چون از طفلی یتیم گشت ناچار برای کسب معیشت به مشاغل مختلف دست زد، در حیات سیاسی عصر هم وارد شد، چندی به وزارت و حکومت رسید، یکچند نیز منفصل و مورد تعقیب و تبعید گشت، بالأخره دوباره به دیار مألوف دعوت شد و قسمتی از عمر را در تألیف کتب مربوط به حکمت و شعر و موسیقی و تدوین روایات راجع به تاریخ و آداب و اخلاق قومی پرداخت. طالبان حکمت به حوزهٔ افادات وی تردد کردند و نسبت به وی ارادت مخلصانه نشان دادند. سرانجام در پایان عمری که تعلیم و عمل را در آن به هم آمیخت در عزلتگاه ایام پیری در حدود سنین هفتاد و ظاهراً به سال ۴۷۹ قبل از میلاد درگذشت. خاطرهٔ او که نزد مریدانش همواره گرامی ماند بعدها از وی در سراسر چین یک حکیم بیمانند و یک استاد کل برای نسلهای متوالی ساخت.

در بین کتابهای منسوب به او کتابی به نام **بهار و خزان** را باید نام برد که در خلال جزئیات محتوای پراکندهٔ خویش ضرورت توافق تام بین ظاهر و باطن و اندیشه و عمل را در نزد افراد و جوامع نشان می‌دهد و فقدان این توافق را از اسباب عمدهٔ بروز پریشانی و ناامنی در جامعه و مملکت می‌خواند. کتابی هم به نام **تبدلات** دارد که در آن استقرار اساس احوال عالم را بر مبانی قانون اخلاقی برای اجتناب از فساد و خطا الزام می‌کند. همچنین **مکالمات** منسوب به او که شامل جوابهای استاد به سؤالات مریدان است هر چند در واقع بعد از او جمع و تدوین شده است لااقل تصویری را که او در اذهان باقی گذاشته است بر سخنان دقیق و نکته‌های لطیف اخلاقی و اجتماعی که از او در افواه باقی مانده است مبتنی نشان می‌دهد. آثار منسوب به او البته به این چند کتاب منحصر نیست، اما دقت و عمق تعلیم او از همین آثار پیداست.

این تعلیم بیشتر ناظر به عمل و مصلحت اخلاقی و اجتماعی است. عنصر عرفانی و دعوت به عوالم ماورای طبیعت در آن نیست. برخلاف لائوتسه استاد طریقهٔ تائو، به علم و بحث و تحقیق علاقه بسیار نشان می‌دهد، و با توجه به این نکته، علاقهٔ طبقات عالی و جماعت منسوب به حکومت به تعلیم او البته غرابت ندارد. بعلاوه تأکید او در ضرورت تمسک به علم و تعقل از اسباب عمدهٔ مزید حیثیت اهل علم در دستگاه حکومت چین به شمار می‌آید. همین معنی نیز او را در نزد این طبقات تدریجاً احترام و محبوبیت فوق‌العاده باید داده باشد.

به هرتقدیر، برخلاف لائوتسه که از عزلت و تسلیم و مراقبت باطن دم می‌زند، در

تعلیم کنفوسیوس هر آنچه علم در مفهوم معرفت قطعی و یقینی خاص اهل استدلال بر آن تعلق نمی‌گیرد موردنظر واقع نمی‌شود. می‌گوید وقتی انسان در بارهٔ حیات چیزی نمی‌داند در بارهٔ مرگ چه می‌تواند دانست؟ در هنگام نزع وقتی مریدی از وی درخواست تا به آلهه نیایش کند، گفت سراسر زندگی من نیایش مستمر بوده است. بدین گونه کنفوسیوس به آنچه از مقولهٔ مابعدالطبیعه و مسائل مربوط به آن محسوب می‌شد علاقه‌یی نشان نداد، بیشتر نظر خود را به تربیت انسان و تهذیب و اصلاح وی معطوف داشت، و از همین رو بود که بعدها محققان گه‌گاه وی را سقراط چینی خوانده‌اند.

در واقع اصرار او در ترک مباحث مربوط به مابعدالطبیعه مخصوصاً از آن جهت بود که می‌خواست شاگردان را به سعی در اصلاح کشور و جامعه رهبری کند، چرا که او در سراسر چین دنیای عصر خود را دنیایی پرهرج و مرج می‌یافت و معتقد بود برای رهایی از چنان نابسامانی جز احیای مبادی اخلاق عالی راه دیگر وجود ندارد، چون انتظام جامعه به انتظام حکومت، و انتظام حکومت به انتظام خانواده نیاز دارد، و آن نیز محتاج نظم و انضباط عالی اخلاقی در نزد افراد است، پس این نکته که تمام کشور معروض کشمکش و پریشانی است از آنجا ناشی است که نظام آن بر مبانی عالی اخلاقی استوار نیست، و برای درمان این درد هر جهدی انجام شود باید از سعی در اصلاح خانواده و فرد انجام شود تا رهایی جامعه و کشور از نابسامانیهایی که موجب از هم پاشیدگی آن تواند شد ممکن گردد.

با این طرز تلقی از نظام حکومت اهتمام و تأکید فوق‌العادهٔ کنفوسیوس در ضرورت فرمانبرداری فرزندان از پدران و در الزام اساس خانواده بر مبنای تکریم و طاعت بی چون و چرای جوانان نسبت به پیران قابل توجیه است، و از اینجاست که تعظیم جوانان در حق پیران جامعه در تمام چین به منزلهٔ یک سنت افسانه‌یی در نزد تمام کسانی که از دیرباز به سرزمین خاقان می رفته اند با اعجاب و حیرت تلقی می شده است.

کنفوسیوس اصلاح حکومت را از طریق تربیت افراد الزام می‌کرد و در این زمینه مخصوصاً به تأثیر تاریخ و موسیقی عنایت خاص نشان می داد. فرمانروایان را به رعایت متانت و شفقت پدرانه در حق رعایا الزام می نمود و این امر را عمده‌ترین وسیلهٔ حفظ صلح و امنیت در جامعه می‌شمرد. در جواب کسی که از وی پرسید به رعایت مصلحت نیکان می‌توان بدکاران را کشت؟ گفته بود اگر حاکم هوسهای خود را به آنچه خیر و

صلاح عام است محدود کند در رتق و فتق امور به کشتن خلق حاجت نخواهد یافت. در الزام تربیت افراد خاطرنشان می‌کند که فضیلت مردم به خلق و صورت ظاهر نیست به خُلق و سیرت است. انسان البته به کسب معیشت حاجت دارد اما در این مورد نباید خود را تسلیم بلندپروازیهای بیجا یا خاکساریهای ناروا و مذلّت‌آمیز کند. کسب مال برای تأمین حیات است پس حیات را نباید بکلی در کسب مال وقف کرد. در صحبت با خلق باید نیکی را به نیکی پاداش داد، و بیدادی را با دادگری مقابله کرد. آنچه را هم از دیگران در حق خویش نمی‌توان پسندید از جانب خویش در حق دیگران نمی‌توان روا داشت. اگر حاصل تعلیمی تا این حد اخلاقی و انسانی را نوعی حکمت اصالت انسان+ بخوانند[۱۳۵] البته گزاف نیست.

بعد از مرگ، کنفوسیوس خیلی بیش از دوران حیات مورد تجلیل و اکرام واقع شد و خیلی بیشتر در حیات عامهٔ اهل چین تأثیر گذاشت. با آنکه مخالفان حتی کتابهای اورا مکـرر طعمهٔ آتش کردند و گه گاه در نقض و نقد اقوال او سعی بسیار ورزیدند بعدها اقوال او سرمشق تربیت و حکومت تلقی شد، و تکریم عام در حق او چنان شد که نزد ستایشگران در مرتبه‌یی شبیه به آلهه یا قدیسان تلقی گشت. در پکن معبدی که به نام او بر پا شد با عظمت و ابهت فوق‌العادهٔ خویش خاطرهٔ استادی را فرایاد می‌آورد که برای ده هزاران نسل استاد و اُسوه تلقی شد[۱۳۶]. در واقع حتی تقدیم نذر و قربانی هم برای او در نزد دوستدارانش معمول و مرسوم گشت و به رغم مخالفتها آیین او زبدهٔ فرهنگ چین باقی ماند.

معهذا دنیایی که همواره تحمل اخلاق عالی از حوصلهٔ نسلهای نورسیده‌اش خارج است در نقد مبادی و نقض اصول تعلیم کنفوسیوس از بذل جهد باز نایستاد. بعلاوه از آنجا که این تعلیم به عوالم باطنی انسان توجه نکرد، و به اندیشهٔ گناه و ثواب و حلال و حرام علاقه نشان نداد، و در باب فایدهٔ دعا و نیایش هم قولی که متضمن فایده و تأثیر آن باشد به بیان نیاورد، در نزد کسانی که آن تعلیم اذهان آنها را ارضا نمی‌کرد آیین بودا و آیین لائوتسه را که نسبت بدین گونه عوالم و افکار کمتر بیگانه بود بیشتر از آیین وی مورد توجه و مطمح نظر ساخت. کسانی هم که رعایت انضباط اخلاقی با طبع و سرشت آنها سازگاری نداشت[۱۳۷] ناخرسندی و سرخوردگی خود را از این تعلیم متعالی و

+Humanisme

فایق، با گرایش به آیین لائوتسه یا بودا به نحوی محسوس اظهار کردند.

آنچه لائوتسه تعلیم می‌کرد و مکتب تائو خوانده می‌شد برخلاف تعلیم کنفوسیوس بیشتر نوعی عرفان و تجربهٔ صوفیانه را عرضه می‌کرد. لائوتسه که بعضی محققان در اصل وجود او اظهار تردید کرده‌اند بنا برمشهور سالخوردتر از کنفوسیوس بود و هم برخلاف او از اشتغال در حیات سیاسی و آنچه به حکومت و اداره مربوط می‌شد خودداری داشت. وی از قراری که در روایات آمده است در حوالی سال ۶۰۴ قبل از میلاد زاده شد و در اواخر قرن ششم، شاید در حدود سال ۵۱۷ق‌م، وفات یافت. تردیدی که در مورد تاریخی بودن وجود او اظهار کرده‌اند از جمله مبنی بر این قول است که اسم او ـ لائوتسه ـ نام‌واقعی نیست، «استاد کهن» معنی می‌دهد و نمی‌تواند نام شخص باشد. لیکن جواب اشکال آن است که ممکن است حرمت و تعظیم مریدان که این عنوان تکریم‌آمیز را به او داده است نام او را از افواه و اذهان تدریجاً انداخته باشد.

لائوتسه هم مثل معاصر جوان خویش کونگ فوتسه مدعی آنکه شیوهٔ تازه‌یی برای ارشاد و تربیت خلق آورده باشد نبود. فقط می‌خواست «طریقه»یی را که متضمن فضیلت و خرسندی است و طی نسلها به مرور زمان انسان از آن دور افتاده است نشان دهد. این طریقه را خود وی به همان لفظ سادهٔ «تائو» می‌خواند که البته به همان معنی طریقت و طریق است، اما در تعلیم او منحصر به ارائه آداب و مناسک خاص برای مجرد نیل به فضیلت و خرسندی که البته هدف تعلیم او نیز هست نیست. در عین حال متضمن اشعار به خط سیر جریان امور عالم و نظام جاری در حوادث و احوال خلقت کاینات نیز هست و آن را نباید مجرّد تسلیم در مقابل آنچه هست تلقی کرد.

در طریقهٔ لائوتسه، همان گونه که اجرام سماوی خط سیری ثابت و بی تبدل دارند، تمام نظام عالم که انسان هم جزئی از آن است مسیری دارد که تجاوز از آن ممکن نیست، وانسان تا وقتی خود را با این نظام عام که خط سیر جریان تخلف ناپذیر امور عالم است همراه نسازد با واقعیت عالم که تربیت و تمدن مصنوعی و سابقه‌دار دیرینه روز انسان وی را از هماهنگی با آن منحرف کرده است ارتباط واقعی نخواهد یافت و به فضیلت و خرسندی که هدف حیات اوست نخواهد رسید. این نظم و نظام هم که طریق و مسیر امور عالم و نظم و انضباط حاکم بر آن را اساس کردار و رفتار اخلاقی انسان می‌سازد در عین حال خلقت اشیاء عالم و کون و فساد آنها را هم بر وفق اساطیر و سنتهای باستانی مذهب قدیم چینی براساس همین معنی قابل تفسیر نشان می‌دهد.

البته حدوث امور عالم، چنانکه در عقاید باستانی و موروث قوم سابقه دارد، در این تفسیر هم، مثل تفسیر کنفوسیوس، مولود تأثیر متقابل دو اصل است که «یین» و «یانگ» خوانده می‌شود: اولی عنصر مؤنث و به معنی «سایه» یا ظلمت است، و دومی عنصر مذکر و در معنی «نور». لیکن بر وفق تعلیم لائوتسه، هر چند این دو اصل مغایر موجب پیدایش اشیاء وکاینات عالم می‌شود، تفاوت و اختلاف آنها عالم را به دو قلمرو مستقلّ منفصل تقسیم نمی‌کند و از این رو هرگز به «ثنویگری» منتهی نمی‌گردد، چرا که این دو عنصر فقط دو جنبهٔ عالم ظاهری را نشان می‌دهد، اما اصل آن که ورای این دو جنبهٔ ظاهری است نظام طریق و قانون واحد عاری از تبدل است ـ که وی از آن تعبیر به تائو می‌کند [۱۳۸] و در واقع هم منشأ عالم و هم مبدأ اخلاق و تربیت انسان محسوب است.

تعلیم منسوب به لائوتسه که وی خود بنابر مشهور آن را در کتابی به نام **تائو- تو- کینگ**+، یا کتاب طریقت و فضیلت تحریر کرد در عین حال نوعی تعلیم انقلابی است، تقریباً مخالف با آنچه تمدن انسانی نام دارد، و از این حیث یادآور پاره‌یی سخنان ژان ژاک روسو نیز هست. لائوتسه امور عالم را چنانکه هست می‌پذیرد، از تصرف در مجاری آن تحذیر می‌کند، حتی فرمانروا را از امر و نهی و تغییر و تبدیل احوال که وی لازمهٔ اداره و حکومت خویش می‌شمرد برحذر می‌دارد و از وی می‌خواهد با احتراز از مداخله در حوادث و احوال برای رعایا اسوهٔ حسنه گردد، از این رو فرمانروای نمونه را حاکمی می‌داند که وجود وی و نشان فعل و اندیشهٔ وی در جریان احوال کشور محسوس نباشد.

لائوتسه علم و معرفت را هم بدان گونه که نزد علما معیار نیل به جزم و یقین محسوب است چندان برای نیل به فضیلت مفید و مؤثر نمی‌داند. برای مرد خردمند فقط ادراک مفهوم تائو و لوازم آن را قابل توصیه می‌شمرد ـ تسلیم و قبول در مقابل آنچه هست و سعی در تطابق با آن. بعلاوه مسافرت و تحقیق و جستجو را هم توصیه نمی‌کند، می‌گوید انسان بی‌آنکه از آستانهٔ خانهٔ خویش قدم بیرون بگذارد می‌تواند دنیا را چنانکه هست بشناسد، و بی‌آنکه از دریچهٔ خانه سر بیرون کند می‌تواند مجموع نظام عالم را که همان تائو است درک نماید. از این روست که مرد خردمند بی‌آنکه خود را به رنج سفر و تحمل دشواریهای آن مجبور کند هر چه را فهم آن برای او ضرورت قطعی دارد می‌داند.

+ Tao- To- King

طرفه آن است که با وجود این الزام عزلت و تأمل «صوفیانه» لائوتسه، بر وفق روایات، چون موطن خود را موافق طبع و مساعد برای اجرای تعلیم و پیروی از اندیشهٔ خویش نیافت در پایان عمر، خود را به محنت سفر انداخت و به ترک وطن پرداخت. اما مأموران مرز که «استاد کهن» را شناختند بدان شرط به وی جواز خروج دادند که آراء و اندیشه‌های خود را در کتابی برای استفادهٔ اهل وطن بنویسد،و او کتاب خود را موسوم به **تائو- تو- کینگ** به همین سبب و برای ارضای خاطر نگهداران مرز تصنیف کرد. این اقدام به تصنیف که از مقولهٔ تعلیم علم بود، مثل اقدام به مسافرت که نیز خلاف اعتقاد او محسوب می‌شد، هر دو تا حدی نشان آن تلقی شد که مجموع تعلیم او در عالم شهود بیشتر می‌تواند قابل تحقق باشد تا در عالم وقوع. به هر حال آنچه از احوال خود او نقل کرده‌اند و روایات اخیر نیز از آن جمله است به قدری آمیخته به ابهام و تناقض و افسانه به نظر می‌رسد که اصل وجود او را نزد برخی محققان محل سؤال قرار می‌دهد[۱۳۹] هر چند توجه به بسیاری شواهد و قراین هم این تردید را بیوجه نشان می‌دهد.

به هر صورت، نیل بدانچه نزد لائوتسه هدف فضیلت و کمال است اتحاد و اتصال با نظام عالم و اجتناب از مقاومت در مقابل آن است. این معنی نوعی عرفان است که وصول به کنه آن هم تجربه‌یی از نوع خلسه+ را ایجاب می‌کند که حکمای ما از آن به خلع بدن و نضوجلباب تعبیر کرده‌اند. این حال در تعلیم لائوتسه ظاهراً بازمانده‌یی از تجربهٔ شمنی باید تلقی شود، چرا که در آن حال بیخودی نیز که برای شمن حاصل می‌آید روح وی، بر وفق پندار قوم، بدن را ترک می‌کند و در آفاق عوالم نامرئی سیر می‌کند. از قصه‌یی هم که در نقل دیداری بین کنفوسیوس با لائوتسه آورده‌اند برمی‌آید که استاد کونگ، لائوتسه را در حالی شبیه به یک تکه چوب خشک دید که نشانه‌یی از حیات در وی دیده نمی‌شد و وقتی استاد کهن از آن حال باز آمد کنفوسیوس با حیرت از وی در آن باب پرسشی کرد، لائوتسه پاسخ داد که من در آن حال در مبدأ کل اشیاء مشغول سیر و طیران بودم. این سیر و طیران در مبدأ کل اشیاء که صبغهٔ شمنی در آن پیداست در واقع خلاصهٔ تجربهٔ عرفانی در تعلیم لائوتسه و اساس عرفان چینی به شمار می‌آید[۱۴۰] و ظاهراً آنچه در روایات مورخان اسلامی راجع به وجود مذهب

+ Extase

سمنیه در چین نقل شده است به همین طریقهٔ اتصال به تائو مربوط است که تجربهٔ خلع بدن هم در نزد اصحاب این مکتب با آنچه در نزد شمنان معمول است تفاوت چندان ندارد، و جای بحث است که این تجربه در نزد افلوطین و اهل اشراق هم آیا میراث شمنی هست یا نه؟

بعد از لائوتسه، مرشد دیگری که همچنان طریقهٔ تائو را تعلیم و دنبال کرد چوانگ‌تسو+ نام داشت که گویند در قرن چهارم قبل از میلاد می‌زیست. او نیز مثل لائوتسه علم بحثی و آراء جاری را بشدت نقد و طرد می‌کرد. وی در آیین تائو نسبت به لائوتسه حکم بولس قدیس را نسبت به تعلیم عیسی دارد، و آنچه مخصوصاً موجب شهرت و آوازهٔ او شده است شیوهٔ بیان اوست که در آن بنابر مشهور عمق اندیشه با لطف بیان مقرون است. در الزام عزلت و انزوا، وی حتی از تعلیم لائوتسه نیز پیشتر رفت. گویند بارها امارت و وزارت به وی پیشنهاد شد و او به صراحت و خشونت رد کرد. از اقوال اوست که گفت: «سعادت کامل فقدان سعادت است و افتخار عاری از نقص محروم بودن از آن است» [۱۴۱]. حکمران ولایت وقتی او را با لباس ژنده و پای‌افزاری پاره دید پرسید: ای استاد این چه محنت است؟ چوانگ‌تسو گفت: این فقر است، محنت نیست، آن کس که گنج حکمت دارد دچار محنت نیست[۱۴۲].

به اعتقاد چوانگ‌تسو، همان حالی که در بیخودی حاصل می‌شود به آنچه نزد حکما به خلع بدن تعبیر می‌شود منجر می‌گردد. در نزد وی این حال سبب می‌شود تا واقعیت از وصمت دوگانگی منزه گردد و بین عارف و معروف جدایی باقی نماند. اینکه از وی نقل کرده‌اند که بین مرگ و حیات تفاوت نیست در واقع تعبیری از همین وحدت واقعیت در تجربهٔ خلع بدن در نزد اوست. بر وفق بیان وی، مرگ و حیات دو وجه از واقعیت واحد است[۱۴۳]. درنقد تمدن و فرهنگ (چو)+ که اصرار در آن لائوتسه را یک پیشرو ژان‌ژاک روسو کرد، چوانگ‌تسو حتی تندروتر از استاد بود و تأکید می‌کرد که این مظاهر و اسباب تمدن جز آنکه انسان را از خلوص فطرت دور کرده است حاصلی نداشته است.

علاوه بر آیین کنفوسیوس و اصحاب و اتباع وی که طریقهٔ تائو را مانع اصلاح نفوس و نشر فرهنگ یافتند و به همین سبب در هر فرصت آن را عرضهٔ انتقاد و اعتراض

+ Tchuang- Tseu, Chou

دیدند، انهماک پیروان لائوتسه و چوانگ‌تسو در اعمال سحر و کهانت هم که در عین حال جنبهٔ تشریفاتی و آداب و مناسک مربوط به سلسله مراتب بدان داد از موجبات رکود این تعلیم شد. چوانگ تسو وقتی گفته بود هر کس به کنه حقیقت تائو مجال وصول یابد به حیات ابد راه می‌تواند برد. این قول که احلام و آرمانهای عام خلق همواره طالب تحقق و مشتاق به نیل آن است بعضی سالکان این آیین را، از طریق سعی در کشف اسرار تائو، در خط اهتمام برای نیل به کیمیایی که موجب دست یافتن به عمر باقی است به تکاپو انداخت [۱۴۴] و تعلیم جالبی را که به رغم بعضی دعاوی متناقض و غیرقابل اجرا، در اصل نوعی عرفان عالی اخلاقی بود تبدیل به مجموعه‌یی از آداب خرافات‌آمیز و متضمن اشتغال به سحر و کهانت و دعوی نجوم و کیمیا کرد، و در بسیاری موارد با مظاهر جدید تمدن که تدریجاً در چین راه می‌یافت به اظهار مخالفت واداشت و بالاخره انحطاط تدریجی آن را در جامعهٔ فرهیختهٔ چینی تسریع کرد.

این انحطاط که تا حدی از سعی مصرّانهٔ اصحاب تائو در جستجوی اکسیر حیات آغاز شد و به ابداع آداب و ریاضتهای جسمانی برای نیل بدان منجر گشت خط سیر تبدّل یک تعلیم عرفانی را به یک طریقت آمیخته به خرافات عامیانه نشان داد. این خط سیر از میان سحر و فال و طالع‌بینی و غیبگویی و نظایر این امور می‌گذشت و اصول و مبانی «طریقه»یی را که بر ریاضات اخلاقی و روحانی بیشتر تکیه داشت در الزام آداب ظاهری و رسوم صوری به دست فراموشی داد. در پاره‌یی از آداب و مراتب سلوک هم، به ظواهر آیین بودا مدیون گشت.

آیین بودا، در صورت مذهب مهایانا+ ، مقارن سدهٔ دوم میلادی در چین مجال انتشار یافت و تدریجاً پیروان بسیار و مبلّغان با حرارت پیدا کرد. پاره‌یی اشکالها که در نقل تعبیرات و اصطلاحات بودایی مأخوذ از زبان هندوان به تعبیرهای مشابه و معادل در زبان اهل چین پیش می‌آمد از اسباب عمدهٔ بروز تدریجی اختلاف و تفاوت بین این مذهب با صورت اصلی هندی آن گشت. بعلاوه در بعضی موارد در نقل مفاهیم و افکار بودایی به زبان چینی از تعبیرات مشابه مأخوذ از آیین تائو هم استفاده شد، و با این ارتباط متقابل تعلیم بودا در آیین تائو هم تأثیر بخشید.

معهذا چینیان که هرگز تقید زیادی به دیانت نداشتند در قبول این آیین بیگانه و

+ Mahayana

تحمل تبلیغات دعوتگران آن تساهل بارز نشان دادند، و آنها هم که پذیرای این تعلیم شدند در رعایت جزئیات آن ابرام و حرارت نوگرویدگان دیگر را ابراز نکردند و همواره در میان آنها کسانی بودند که در اخلاق تابع اصول کنفوسیوس، در تمسک به تعویذ و اوراد مربوط به دفع شَرّ ارواح موذی و خبیث طالب ارشاد اصحاب تائو، و در آداب وابسته به مراسم راجع به اموات تابع رسم راهبان بودایی می‌شدند، و در واقع نوعی دیانت التقاطی را با اتکا بر اصول کنفوسیوس، تحت عنوان آیین بودا به جا می آوردند.

شاید آنچه قبل از انقلابات قرن حاضر چین را مدتها از وصول به مراتب عالی در علم و تمدن جدید محروم داشته است اصرار وی در حفظ مرده‌ریگ مذاهب قدیم چینی در نیایش اجداد، و در اجتناب از قبول اموری بوده است که قوم بروفق سنتهای مأثور اجداد با آن بیگانه بوده‌اند. معهذا این پرستش اجداد با آنکه در ژاپن هم مثل چین ریشهٔ عمیق داشت آنها را از سعی در اخذ علم و صنعت جدید مانع نیامد. در عین حال در هر دو کشور آیین بودا در همان شکل مهایانا تحول و تکامل قابل ملاحظه یافت. فرقه‌های متعدد با مبانی و آداب متفاوت از این آیین برخاست که اینجا مجال بحث در آن باب نیست، و از جالبترین آنها فرقه‌یی عرفانی است به نام چان+ که طریقهٔ آنها بر تأمل احوال و مراقبت باطن مبتنی است و این همان است که در ژاپن طریقهٔ زن+ نام دارد و مدعی امکان وصول به کمال باطن بودایی است در جسم ظاهر کنونی [۱۴۵].

در سرزمین ژاپن که نزد قوم همواره سرزمین خاص آلهه تلقی می شده است [۱۴۶] از حدود هزارهٔ دوم قبل از میلاد مجموعه‌یی از اساطیر و آراء، با نشانه‌هایی از آیین نیایش ارواح و مظاهر طبیعت و پاره‌یی آثار از مذاهب توتمی، وجود داشته است که بعدها برخی آداب شمنی هم بر آن مزید گشته است، و این مجموعهٔ درهم آمیخته شامل قول به وجود دهها هزار آلههٔ شایان نیایش، و اعتقاد به اختصاص سرزمین و مردم به این آلهه است که مجرد این اختصاص جزایر ژاپن را با تمام مردم بومی آن دارای ویژگی ایزدی و مصون از تعرض بیگانه موصوف می‌کرده است و پرستش اجداد قوم و نیایش فرمانروای آنها را به جهت همین انتساب به آلهه، مثل پرستش موطن قوم، همچون ضرورتی دینی و اجتناب ناپذیر نشان داده است.

این دیانت باستانی قوم ژاپن که لااقل از اواسط قرن هفتم قبل از میلاد در بین

+ Chan, Zen

قوم رایج بوده است، بر وفق اساطیر سنتی، الههٔ شمس موسوم به اماتراسو+ را حامی خاص سرزمین اجدادی، و خاندان امپراطور (میکادو) را نوادهٔ این خدایگان و در واقع به عنوان تجسم و فرزند بلاواسطهٔ آفتاب طالع شایستهٔ تقدیس نشان می‌دهد و علاوه بر نیایش طبایع و اجرام و جانوران توتمی، پرستش ارواح اجداد را، که کامی+ خوانده می‌شود و در واقع آنها نیز همه در نزد قوم دارای تبار ایزدی و درخور نیایش و دعا محسوب می‌شوند، نیز شامل می‌گردد. اما با وجود طول سابقه، قبل از آنکه آیین بودا در شکل مهایانا وارد این سرزمین گردد (ح ۵۵۲ میلادی) نام خاصی نداشته است و فقط بعد از ورود و شیوع طریقهٔ بودا، به حکم ضرورت و برای احراز تعیّن خاص در مقابل این آیین که بودسودو، یا بودسوتو+ (=طریقهٔ بودا) خوانده می‌شد، نام شیندو یا شینتو+ (=طریقهٔ آلهه) را بر خود نهاد، هر چند در بعضی موارد هم آیین کامی+ خوانده شد.

آیین شینتو که در واقع متضمن شرک تمام عیار جاهلی و مبتنی بر عبادت اوثان و مظاهر و اعتقاد به انواع اساطیر الاولین آکنده از خرافات ناشی از قول به تعدد آلهه است، هر چند در برخورد با آیین بودا یکچند با آن درآمیخت و باز تدریجاً هیجان غرور و تعصب قومی اهل ژاپن آن را به صورت خالص دیرینهٔ خویش احیا کرد، درواقع به سبب آنکه حب وطن و علاقه به خاندان امپراطور را الزام می‌کرد، به رغم خرافات نفرت‌انگیز فوق العاده‌یی که در آن بود، با وجود معارضه و رقابت آیین کنفوسیوس و مذهب بودا و کیش نصارا، همچنان در نزد عامهٔ اهل ژاپن مذهب مختار باقی ماند، و هر چند در طی زمان بین شکل عامیانهٔ آن که شامل فرقه‌های عدیده بود با شکل رسمی و واحد آن تفاوتهایی پیدا شده است، در همه حال شامل اساطیر و اوهام مشابه و متضمن شرک بدوی ظاهر است و اختلاف بین دو صورت مختلف آن برای مورخ ادیان و عقاید درخورتوجه نیست.

به هر حال در تعارض با آیین بودا که به نحو بارزی موجب انحطاط و تبدل آن گشت، بالأخره در دنبال قرنها کشمکش و اختلاف، مقارن اوایل قرن هجدهم میلادی آیین شینتو به صورت خالص باستانی خویش احیا شد و با حمایت صریح دولت و امپراطور (ح ۱۸۹۰) وسیله‌یی برای ترویج آنچه بعدها امپریالیسم ژاپن را بنیاد نهاد

+ Amaterasu, Kami, Budhsu - do (to), Shin - do (Shin to - Shintoo), Kami - momitchi

گشت.

پرستش امپراطور به عنوان فرزند آفتاب طالع و نیایش وطن به عنوان سرزمین خالص آلهه محرّک اهتمام عام در تقویت اساس این امپریالیسم نو پا گشت. پرستش اجداد هم که از مبانی این مجموعهٔ عقاید بود منجر به رواج اوهام و ترهات عجیب در بین تمام طبقات ناس شد. از آن جمله نه فقط اعیان کشور نیز مثل خاندان میکادو نژاد خود را به آلههٔ مختلف رساندند، بلکه آحاد عام خلق هم هر یک در عالم پندار خود را به آلههٔ بیشمار مورد نیایش منسوب می‌کردند، و تمام اهل ژاپن بدین اباطیل، خود را یک خانوادهٔ واحد الهی، و همگی از طریق باور کردن به اساطیر باستانی، خویشتن را از اقارب دور میکادو، و سرزمین خود را هم آفریدهٔ خاص آلهه منظور و مورد حمایت خاص آنها شمردند، و شعار معروف «ژاپنْ اول» (نیکون ایچی)+، که در جنگ جهانی دوم مشابه و مساوق شعار نازیها در باب آلمان+ به نظر می‌رسید، برخلاف آن، به نحو غیرمصنوعی نتیجه و لازمهٔ آیین شینتو محسوب می‌شد[۱۴۷].

در بین مناسک و آداب آیین شینتو زیارت مقابر و معابد اهمیت خاص دارد و مشتمل بر تقدیم قربانیها و هدایا و نذرها هم هست، حتی خود امپراتور نیز در رعایت این سنت اهتمام نشان می‌دهد. در معابد شینتو، که در تمام کشور تعداد آنها از صد هزار تجاوز می‌کند و در هر شهر و ده تعداد کثیری از آنها بر پاست، مراسم زیارت با خضوع و خشوع فوق‌العاده و آمیخته به حال سکون ومراقبت انجام می‌شود، و اشیاء مقدس معابد را در اعیاد و مراسم خاص با تشریفات فوق‌العاده بر روی ارابهٔ مقدس به معرض تماشای عام می‌گذارند. در این مراسم و گاه در مراسم مشابه، احوال آلهه بر وفق اساطیر به وسیلهٔ کاهنان و راهبان به اجرا درمی‌آید، و چنان می‌نماید که ژاپن هم مثل یونان باستانی پیدایش تئاتر خود را به نمایشهای مذهبی مدیون بوده باشد[۱۴۸].

رواج طریقه‌یی اخلاقی به نام بوشیدو+ (طریقهٔ دلاوران)، بی آنکه آیین شینتو را معروض تبدل یا تحقیر سازد، عنصر تازه‌یی از نوع فتوت عالم اسلامی یا شوالری معمول در قرون وسطای عالم غرب را در جامعهٔ ژاپنی هم به وجود آورد که البته از تأثیر عناصر اخلاقی آیین کنفوسیوس و طریقهٔ «زن» خالی نبود[۱۴۹] و رواج آن که سابقه‌اش در ژاپن به ادوار میانین تاریخ قوم می‌رسید، منجر به پیدایش اخلاقی مبنی بر جوانمردی و

+ Nikon itchi, Deutschland ülier alles, Bushido

شرف شد که پایبندی بدان بر مرد شریف الزام می‌کرد تا هر جا و هر زمان حیثیت و شرف خود را معروض اهانتی جبران‌ناپذیر بیابد از فدا کردن نفس هیچ گونه بیم به خود راه ندهد و آنچه نزد قوم «شکم دریدن» (هاراکیری)+ نام دارد مبنی بر آداب همین طریقه است، و حب وطن و علاقه به امپراطور و ارتکاب خیانت یا اشتباه عمدی و غیرعمدی مکرر ژاپنیها را در زمان صلح یا جنگ به این اقدام «رواقی» گونه واداشته است، و مبادرت به آن هم نزد قوم ممدوح و امری حاکی از قدرت نفس و متضمن علوّ اخلاقی تلقی می‌شود.

آیین کنفوسیوس تقریباً مقارن سدهٔ نخست میلادی وهمراه تعدادی دیگر از مظاهر و آثار فرهنگ چینی به ژاپن راه جست و مخصوصاً به سبب تجانس و سنخیتی که در رسم پرستش اجداد با آیین شینتو داشت، در اخلاق قوم تأثیر گذاشت. اما آیین بودا، در شکل طریقهٔ مهایانا، که از جانب سرزمین کره+، و به نحو مع‌الواسطه از چین، بدانجا راه یافت مدتها با آیین شینتو تعارض یافت. هر چند بعد ازمدتها کشمکش با آن کنار آمد و قبای سیاه نیروانایی و محزون خود را بیرون آورد و رنگ شادمانه و تا حدی شوق‌انگیز آیین شینتو را به خود گرفت و حتی با آن نوعی آیین التقاطی به وجود آورد[۱۵۰]، باز در نزد بسیاری از مقولهٔ یک اعتقاد بچگانه تلقی می‌شد، و با این همه نزد بسیاری همچنان مقبول ماند و پیروان بسیار یافت.

بعدها هم با آنکه آیین شینتو در ژاپن مذهب رسمی دولتی اعلام شد، بسیاری از عامهٔ اهل ژاپن، که به رغم اختلافات ظاهری رایج در بین رؤسای فِرَق در باطن چندان تقیدی به جنبهٔ مذهبی این عقاید ندارند[۱۵۰]، باز همچنان غالباً بین دو آیین شینتو و بودا تلفیق کرده‌اند. به هر تقدیر، به رغم سخافت و رکاکتی که در عقاید شرک‌آمیز قوم هست، نقش ژاپنیها در اعتلای فرهنگ بشری، ادب و احترام آنها در حق پیران و گذشتگان، و مخصوصاً روح ظریف شادمانه و ذوق آمیخته به حساسیتی که آنها در مواجهه با بدایع طبیعت دارند از مزایای آنها محسوب است.

+ Harakiri, Corée

۵
میراث هندوان

سرزمین هند، که صورتی از آیین بودا را به ژاپن و چین هدیه کرد و تعدادی از پیروان زرتشت را که از موطن خویش بدانجا مهاجرت دسته‌جمعی کردند در قلمرو خود و در تحت برخی شرطها مجال ایمنی وجدان داد، از دیرباز محل مناسبی برای رشد و بسط مقالات و آراءِ نحله‌های دینی و فلسفی مختلف و متعارض شد. اسلام که در عهد غزوهای سلطان محمود و پدرش، به جهت آنکه بیشتر توجه غازیانشان به غارت معابد و کسب غنایم بود، در نشر و ترویج با «اکراه» و عنف چندان توفیقی که مورث علاقه و محبت و نشانهٔ تمییز بین «رُشْدوغَیّ» باشد در آنجا حاصل نکرد، بعدها از طریق مجاهدات تبلیغی زهاد و صوفیه و تردد و مراودهٔ تجار و سیّاحان تدریجاً پیروان با علاقه در آنجا به‌دست‌آورد. مسیحیّت هم که با تردد هیئتهای متوالی طی قرنها در آنجا فقط جای پایی برای استعمار طولانی غارتگران حریص کمپانیهای بزرگ غربی خاصه امپریالیسم موذی و غدّار بریتانیایی باز کرد، رفته رفته از اجابت و قبول طبقات فقیر و صلحجو یا خانواده‌های نزدیک به دستگاه کمپانی بهره یافت.

با آنکه میراث قدیم آیین باستانی هندو، مذهب جَیْن و آیین بودا هم که در همین سرزمین نشئت یافتند با مکتبهای فلسفی و عرفانی گون مأخوذ یا منشعب از آنها محیط فکری آن را غالباً در تشنج و تفرقه و تعصب که مظالم ناشی از تفاوت طبقاتی هم طبعاً آن را تشدید می‌کرد فرو برده بود، باز فکر ایجاد طریقه‌های تلفیقی تازه‌یی از عقاید و

مقالات گونه گون رایج در قلمرو خویش را بارها با نظر تساهل تلقی کرد. از این جمله آیین اکبری ـ منسوب به امپراطور اکبر ـ ترکیبی وحدت وجودی از عقاید هندو و چینی و مسیحی و زرتشتی، که آن را تا حدی برای تأمین وحدت در سراسر قلمرو خویش به وجود آورد و آیین الهی هم خواند، به سبب اتحاد عناصر نامتجانس و رفع شدن دواعی روانی محرک ایجاد آن، برخلاف از همان آغاز پیدایش امید ادامهٔ حیات نیافت و با بروز ناخرسندی در داخل خانوادهٔ وی به پایان آمد. اما آنچه به نام آیین سیکهه+ به وجود آمد و در جنبهٔ تلفیقی آن، که از رنگ شاعرانه‌یی خالی نبود، مسیحیت و اسلام با مذاهب هندو به هم درآمیخت، برخلاف انتظار پیروان خود را به جای آنکه مردمی صلحجو کند از آنها یک گروه نیمه‌ملی نیمه‌مذهبی ساخت و با آنکه آرامش جوّ صلح آمیز نسبی مذاهب هند را در معرض تهدید و تفرقهٔ سیاسی هم قرار داد از آنجا طرد نشد.

بدین گونه در طی مدت سی قرن یا بیشتر که از استقرار آریاها در آن سرزمین می‌گذرد، هند علاوه بر میراث بازمانده از عقاید بومیان قدیم خویش، میراث فکری و روحانی متنوعی را از مقالات و عقاید گونه گون دیگر هم به دست آورده است که شاید جز آنکه مایهٔ مزید تفرقهٔ خلق و مانع آنها از وحدتی گردد که رهبرانش دوام و بقای آن را در گرو این وحدت آرمانی پنداشته‌اند فایدهٔ دیگری عاید وی نکرده باشد.

از دیدگاه مورخ ادیان، مقالات و آراء منسوب به اهل هند، آن گونه که علمای مسلمین از آن جمله تعبیر کرده‌اند، بر نفی نبوات، عبادت اصنام، قول به تناسخ و التزام ریاضات مبتنی بود. قول به نفی نبوات را مسلمین از مقالات براهمهٔ قوم نقل می‌کرده‌اند که ظاهراً در احتجاج با اهل شرایع الهی، عقل را برای نیل به هدایت کافی می‌دانسته‌اند، و متابعت از کسانی را که به قول آنها در صورت ظاهر با سایر آحاد ناس تفاوت ندارند خلاف عقل تلقی می‌کرده‌اند. معهذا در باب منشأ این نام در اقوال آنها اختلاف است. ابن حزم و مسعودی آن را منسوب به یک پادشاه باستانی قوم موسوم به برهمی یا برهمن پنداشته‌اند، و باآنکه بیرونی از روی تحقیق آن را مأخوذ از نام براهم به معنی یا مرادف مفهوم طبیعت می‌خواند، بعضی متأخران مثل تهانوی صاحب **کشاف اصطلاحات**، ظاهراً از باب تلفیق آن با بعضی روایات مسلمین، نام ایشان را منسوب به براهیم می‌خواند و البته خطاست[۱۵۱].

+ Sikh, Sikhism

عبادت اصنام که مذاهب مختلف هند نزد متکلمان ما غالباً سرانجام به نحوی منجر بدان می‌شده‌است چنانکه گفته‌اند در آن طریقه اصنام را به مثابهٔ صورت ومثال آلههٔ خویش نیایش می‌کرده‌اند، و البته آنچه را مصنوع خود آنها بود صانع خویش نمی‌شمرده‌اند. قول به تناسخ که به تصریح بیرونی یک نشانهٔ مذاهب هندوان تلقی می‌شد[۱۵۲] البته برخلاف مشهور اختصاص به دیانات هند نداشت،جز آنکه در تمام دیانات اهل هند مقبول شمرده می‌شد. معهذا شهرستانی در **الملل والنحل** تأکید می‌کند که هیچ «ملتی» از قول به تناسخ خالی نیست[۱۵۳]، نهایت آنکه تناسخیان هند در این باب اعتقادی قویتر دارند و قول به ادوار را هم که تناسخ ادواروا کوار نام دارد از همین معنی اخذ کرده‌اند. شهرستانی در توجیه این دعوی قوم ظاهراً از تأمّل در اقوال خود آنها خاطرنشان می‌کند که «هندوان چون حال آن مرغ را مشاهده کرده‌اند که طی روزگاران در وقتی معیّن ظاهر می‌شود و خویشتن را می سوزد و ازآنچه از وی باقی می‌ماند مرغی دیگر نظیر آن پدید می آید پنداشته‌اند که مگر حال دنیا و اهل آن هم در طی ادواروا کوار همین حکم را دارد»[۱۵٤]. معهذا شیوع این مقالات در نزد هندوان و یونانیان باستان که در اساطیر آنها بارها آلهه و قهرمانان به صورت جانوران و نباتات و اشیاء درمی‌آیند گه گاه این فکر را برای مورخ القا می‌کند که این گونه دعوی در واقع تقریر و بیان تاریخ مقالات و عقاید قوم است که در جهت عکس ترتیب وقوع نقل می‌شود[۱٤۵].

اینکه فکر تناسخ در قول هندوان به آنچه در تعلیم فیثاغورس و اصحاب مذاهب اورفئوس آمده است شباهت بارز دارد و شاید از ارتباط بین تعلیم هندوان با تعلیم فیثاغورس حاکی باشد،هر چند گه گاه گفته‌اند اصحاب فیثاغورس مذهب او را در هند شایع کرده‌اند[۱۵٦] باز بعید می‌نماید که قول به تناسخ ارواح از طریق نشر عقاید وی در هند شیوع یافته باشد، هر چند قول بدان در نزد قدمای هندوان و آریاهای ودایی ظاهراً سابقه ندارد. به هر حال اعتقاد به تناسخ که متضمن قول به انتقال دایم و متوالی ارواح از بعضی اجساد به اجساد دیگر باشد همان است که اصحاب طریقهٔ اورفیک+ در زبان یونانی از آن به «دایرهٔ ولادت»+ تعبیر می‌کرده‌اند و مراد از بازگشت ابدی همان است[۱۵۷]. اما نزد هندوان ظاهراً ناشی از این معنی باشد که احساس هماهنگی و

+ Orphique, Kyklos tes Génésèos

وحدت با سایر موجوداتی که در پیرامونش هست انسان را متوجه به این معنی کرده باشد که روح وی نیز قبل از آنکه منشأ حرکت و حیات در جسم وی گردد در انواع موجودات دیگر حلول داشته است و بعد از مرگ وی نیز به ابدان و هیاکل دیگر منتقل می‌شود.

التزام ریاضت هم که متضمن تهذیب نفس و ترک دنیا و لذات آن است، آن گونه که بعضی محققان اسلامی گمان کرده‌اند، باید از تأثیر تعلیم فیثاغورس ناشی بوده باشد که گویند پیروان وی در هند اشتغال به چنین ریاضت را مایهٔ نیل به سعادت ابدی می خوانده‌اند [۱۵۸] و این دعوی غرابت دارد. کسانی هم که نزد اصحاب مقالات «اصحاب البَدّده» خوانده شده‌اند و در واقع اصحاب مذهب بودا باید باشند نیز نیل به مرتبهٔ «بودهیّه» را که مرتبهٔ انسان طالب سبیل حق باشد موجب الزام صبر و ترک نفس و عفت از محرمات و خودداری از شهوات می دانسته‌اند [۱۵۹] که همان اشتغال به ریاضت و مجاهدت باشد، و بدون شک التزام ریاضت در دیانات هند از لوازم قول به «سمساره» است، چراکه برای رهایی از محنت حیات مجدد و مستمر، تزکیهٔ نفس و تطهیر آن، از تجانس با عالم جسم، اقتضای اشتغال به ریاضات را داشته است، و هندو که از محنت زندگی در یک اقلیم مرطوب و گرم غالباً رنج می‌برد، با تمسک به ریاضت و التزام این مجاهدات خود را از رنج مرارت تجدید ولادت در امان می یافته است، و بدین گونه التزام ریاضت و اعتقاد به تناسخ از لوازم یکدیگر بوده‌اند و عبادت اصنام و هیاکل هم، که ارتباط بلاواسطه با مراتب آلهه است، البته به انکار نبوات منجر می‌شده‌است، و وقتی هر کس بلاواسطه از طریق التزام ریاضت و تمسک به قربان و نیایش به اصنام و هیاکل که مظاهر آنها محسوب اند بدانها تقرب می‌توانند جست حاجت به واسطه‌یی نمی یابند، نبوات را انکار می‌کنند و نیل به فنا را که رهایی نهایی از چنبرهٔ ادوار تناسخ است از طریق همین ریاضتهای فردی و شخصی بیشتر ممکن می‌دانند، و بدین‌سان در واقع ویژگیهای دیانات هندی در آنچه به مبادی فکری آنها مربوط می‌شود با یکدگر تلازم و ارتباط منطقی دارند.

معهذا تمام انواع خرافات بدوی و بقایای تقالید اقوام بومی و انقراض یافتهٔ باستانی آن دیار در دیانات هندی به انحای مختلف مجال انعکاس دارد. اعتقاد به آیین ارواح در نیایش جبال و اشجار و رودها و احجار و اجرام آسمانی و ارواح آباء در بین آنها باقی است، اعتقاد به توتمیّه+ از جمله در رسم تکریم نسبت به گاو و میمون و نیایش

+ Totemism

آلهه‌یی که به صورت حیوانات تقدیس می‌شوند و در تحریم برخی اغذیه و تحریم ازدواج بین بعضی قبایل و طبقات، همچنین در اعمال سحر و جادو که نیز از بقایای دیانات بدوی است هنوز در بین قوم رواج و شیوع دارد، و در حقیقت تحول این عقاید و تقالید به دیانات مبتنی بر تناسخ و ریاضت که آیین باستانی هندو را با دیانات بودایی و جَینی+ مربوط و متصل می دارد تصویری از تمام تاریخ حیات فکری و روحانی کل دنیای هند را عرضه می‌کند.

در تقریر مذاهب و دیانات اهل هند، که اثر عظیم ابوریحان بیرونی به نام **تحقیق ماللهند** جامع دقایق و لطایف معارف آنهاست، از گفتهٔ مسعودی در **مروج الذهب** برمی آید که ابوالقاسم البلخی درکتاب **عیون المسائل والجوابات**، و همچنین حسن بن موسی النوبختی در کتاب **الآراء والدیانات** تفضیلهایی جالب نقل کرده‌اند [۱۶۰]. اما خود مسعودی اختلاف مذاهب اهل هند را در طی حکایت یک مناظرهٔ افسانه‌آمیز به اختلاف اقوال بین هفت تن از حکمای قوم منسوب می دارد که در باب اصل عالم و احوال انسان و سعادت قصویٰ هر یک قولی داشته‌اند و بعد از آنها در باب آن اقوال و پرسشهای گونه گونی که در سخنان آنها مطرح شده است بین اهل هند تنازع و اختلاف برخاسته است و بدین‌سان مذاهب و آراء گونه گون آنها بالغ بر هفتاد مذهب شده است [۱۶۱]. به هر حال در نزد مسلمین، اهل هند اصحاب حکمت و نظر محسوب می شده‌اند چنانکه در هر گونه حکمت بر تمام مردم برتری داشته‌اند [۱۶۲].

بدون شک فهم دقایق اقوال این طوایف که به قول این مورخ مسلمان در حکمت بر تمام اقوام برتری داشته‌اند در گرو نیل به روح تفاهم و اجتناب از رعونت فکری است که ابوریحان بیرونی در تحقیق مقالات هند به کار بسته است، و خلوص او در جستجوی حقایق این تعلیم آن گونه که به طور ضمنی درآغاز کتاب **ماللهند** بدان اشارت دارد یادآور توصیه‌های فرنسیس بیکن فیلسوف انگلیسی در الزام اجتناب از انواع بتهای فکری است، و می‌تواند هم برای آن کس که بخواهد با قوم در چنین مقالات مجادله نماید سودمند افتد، و هم به آن کس که طالب مخالطت و معاشرت با قوم است فایده بخشد. امروز هم محققی که بخواهد به ادراک و تحلیل این آراء بپردازد بدون این تفاهم خالی از رعونت و بدون توجه به اینکه مفاهیم اندیشه و تعلیم آراء و مقالات اهل هند در قالب تعبیرات

+ Jainism

عادی السنهٔ دیگر به آسانی نمی‌گنجد از عهدهٔ این کار برنمی‌آید[۱۶۳].

اطلاعات ما راجع به مقالات و دیانات اهل هند در حال حاضر مبنی بر تعداد کثیری آثار منظوم و منثور است از باستانی و غیرباستانی که در السنهٔ مختلف از سنسکریت و پراکریت و پالی تا چینی و تبتی تدوین و تحریر شده است و تعیین تاریخ دقیق تصنیف یا گردآوری این مآخذ هم هنوز به نحو قاطع و مطمئن ممکن نیست. از این میان کتابهای کهنه‌تر، از جمله وداها و تفسیرهای قدیم آنها، شامل عقاید کهنه‌تر و اصلیتر است، لیکن آثاری هم که به آن اندازه کهنه نیست بسا که از طریق اشتمال بر اشارات مربوط به عقاید عامه، پاره‌یی مقالات و آراء بسیار کهنه را که در بین عامه سابقهٔ دیرین داشته است و احیاناً در آنچه از کتابهای کهنه باقی است منعکس هم نیست شامل باشد، و حتی برخی خرافات و آداب و امثال عامیانه هم که سیاحان و محققان متأخر از احوال قوم نقل کرده‌اند ممکن است بقایایی از عقاید و مقالات اصلی و کهنه را که درکتابها نیست متضمن باشد.

به هر حال کهنه‌ترین متون مهم در باب دیانات و آراء اهل هند، از جمله مجموعهٔ سرودهای موسوم به ودا+، تفسیرهای کهنهٔ موسوم به برهمانا+، مجموعهٔ شرایع و قانونهای موسوم به منو+، تقریرهای موسوم به اوپانیشاد+ را شامل می‌شود، و همچنین کتابهای متعدد مربوط به آیین بودا، و هم مجموعهٔ حماسه‌های مهابهارت+ و رامایانا+ و مجموعهٔ داستانهای موسوم به پورانا+ را در برمی‌گیرد، و در تمام این آثار که شامل حکمت و دین و عرفان قدیم قوم است صبغهٔ وحدت وجود نهفته یا پیداست و با وجود تنوع دیانات و تعدد نژادها، قول به تناسخ ارواح و اعتقاد به نجات از طریق ریاضت هم تقریباً در همهٔ این مقالات هست و گویی ارتباطی با محیط طبیعی و اقلیمی سرزمین هند داشته باشد[۱۶۴].

آنچه از مجموعهٔ این آثار و روایات در عقاید و مقالات کنونی رایج در سرزمین هند انعکاس دارد و از آن به کیش هندو+ تعبیر می‌شود با نحله‌های گونه گون و فرقه‌های متعددی که در آن هست صورت تحوّل یافته و تا حدی اصلاح شدهٔ دیانات کهنهٔ قوم است که طی قرنها غیر از اصل آریایی، عناصری از عقاید و آداب اقوام بومی ماقبل

+ Vedas, Brahmanas, Manu, Upanishads, Mahabharta, Ramayana, Puranas, Hinduism

آریایی این سرزمین را هم در خود جذب کرده است. بررسی این مجموعه از دیدگاه مورخ ادیان این نکته را نشان می‌دهد که شاید در هیچ جای دیگر عالم نوع انسان تا این حد در افکار و تجارب عرفانی و حکمی خوض نکرده باشد و به این اندازه در خرق آستار حیات و کشف اسرار آن سعی و جهد نستوه و بی ملال به کار نبسته باشد.

در بین دیانات و آراء اهل هند آنچه دیانت عام یا در حکم آن محسوب است آیین برهمن+ یا کیش هندوست که لااقل از هشت قرنی قبل از میلاد مسیح در هند وجود داشته است، و دو آیین دیگر که مذهب جَیْنی و مذهب بودایی+است در حقیقت دو مکتب از همین آیین محسوب‌اند،و با آنکه سرنوشت متفاوت داشته‌اند هر دو نیز در قرن ششم قبل از میلاد به وجود آمده‌اند، معهذا آیین برهمن هم خود، از نظرگاه مورخ، شامل یک دورهٔ کهنه‌تر می شود که آن را آیین ودایی می خوانند، و دورهٔ تازه‌تری که بعد از آن و با الهام از آن پدید می آید همان صورت معمول آیین برهمن محسوب است که از آن به کیش هندو هم تعبیر می‌کنند[۱۶۵].

حفاریهایی که در موهنجودارو+ در کرانهٔ باختری سند سفلی، در هاراپا+ واقع در مناطق شمالی آن ناحیه و همچنین در چیتالدروک+ در نواحی مجاور ایالت میسور در هند از اوایل ربع دوم قرن حاضر بتدریج انجام یافته است نشان می دهد که لااقل از حدود چهار هزار سال قبل از میلاد مسیح تمدن و فرهنگ انسانی در سرزمین هند شکفتگی قابل ملاحظه‌یی داشته است. مخصوصاً در نواحی سند کشف آثار تمدن و بقایای شهرهای مدفون بی نشان مانده‌یی که از دیرباز تمدن آنها با آنچه در سرزمین سومر در جنوب بین‌النهرین قدیمترین آثار تمدن محسوب می‌شده است، حاکی از قدمت فرهنگ ماقبل آریایی شبه قارهٔ هند است، و شباهتهایی که میان این شهرهای مربوط به سه هزار سال قبل از میلاد با بعضی بلاد سومر و بابل قدیم وجود دارد این مسئله را مطرح می‌کند که آیا بین تمدن سومریها وحتی نژاد آنها با بومیان ماقبل آریایی این نواحی در هند هیچ رابطهٔ خویشی و پیوند نژادی وجود نداشته است؟

مورخان در این باره جوابهای مختلف داده‌اند که جمله حدس و پندارست، اما برای تاریخ ادیان آنچه تقریباً محقق است این نکته است که بقایای دیانات و آراء وابسته به این تمدنها، که در دنبال هجوم آریاها به سرزمین هند ومقارن اواسط هزارهٔ

+ Brahmanism, Buddhism, Mohenjo- Daro, Harapa, Chitaldruk

دوم قبل از میلاد روی داده است تدریجاً به همین سبب یا به جهات دیگر از بین رفته‌اند، در آیین آریاهای مهاجم، که خود را به سبب زیبایی صوری و شاید به اتکای تفوق نیروی جنگی خویش در مقابل بقایای بومیان محلی به نام آریا (=نجیب) می‌خوانده‌اند [١٦٦] و ظاهراً از حیث فرهنگ و تمدن با آنها قابل مقایسه نبوده‌اند، لابد تأثیر قابل ملاحظه‌یی باقی گذاشته‌اند.

از جملهٔ این اقوام طوایف ناگا+ منسوب به اژدهایی درهمین مفهوم توتمی که اعقاب آنها هنوز در تپه‌های دورافتادهٔ شمال هند باقی مانده‌اند، و طوایف دراویدی+ که بقایاشان هنوز در اقاصی جنوب هند وجود دارند ظاهراً نمونه‌هایی بیشتر نیستند، و شاید جماعات تحقیر شده که قرنها در مذلت و مسکنت به عنوان پاریا+ - درمقابل آریا - زیسته‌اند نیز بقایایی از همین بومیان ماقبل آریایی باشند. به هر صورت از این بومیان باستانی طوایف شمالی ناگا ظاهراً در مرحلهٔ توتم‌پرستی، و طوایف جنوبی دراویدی در مرحلهٔ پرستش ارواح سر می‌کرده‌اند و در عین حال هر دو طایفه ازنواحی سند و پنجاب تا گنگ و دکن توسل به اعمال سحر و جادو را همچون وسیله‌یی برای ایمنی از شرور ارواح موذی و از مصایب ناشی از خشم طبیعت ضروری می‌یافته‌اند.

از آثار مذاهب این اقوام بومی که در عقاید و مذاهب امروز آریاهای هند هنوز باقی است یکی این است که بعضی جانوران مانند ماده گاو و میمون و افعی هنوز نزد این اقوام مقدس تلقی می‌شود. برخی از آلههٔ عوام هم گه گاه موجوداتی هستند دارای سر یا اندام حیوانات، و همچنین پاره‌یی نباتات هم هست که در برخی نواحی از جمله در دکن تقدیس می‌شوند. تکریم و تعظیم در مورد اجرام سماوی در بین هندوان معمول است. همچنین احترام فوق‌العاده‌یی که نسبت به برخی رودخانه‌ها علی‌الخصوص رود گنگ دارند، و نیز تقدیسی که در حق اموات به جا می‌آورند، و اعمالی که دارای جنبهٔ سحر و جادوست و هم احترام فوق‌العاده‌یی که نسبت به لینگا+ یا صورت مردینهٔ انسانی قایل‌اند و آن را به مثابهٔ عامل مؤثر در کثرت نفوس و ازدیاد ارواح تلقی می‌کند، جمله بقایایی از مذاهب توتم‌پرستی و اعتقاد به تأثیر ارواح است که حتی هنوز هم در بین طوایف و فرق مختلف هندوان باقی مانده است، و ظاهر آن است که اکثر قبل از ورود آریاها به سرزمین هند در آن نواحی رایج بوده است. حتی بعضی محققان این سؤال را

+ Nagas, Dravidians, Paria, Linga

مطرح کرده‌اند که آیا نباید مبدأ اعتقاد به حلول و تناسخ را هم که در وداها به آنها هیچ اشارتی نیست و در واقع درآنچه به حلول مربوط است چیزی از آیین پرستش اجداد با اعتقاد به وجود توتمهای جاندار به هم تلفیق می‌یابد، در همین عقاید ماقبل آریایی اقوام بومی هند جست که به مرور زمان دیگر بار، در پایان عهد ودا، ضمن تعالیم برهمنان در آیین هندوان آریایی راه یافته باشد؟

باری آریاهای هند که مقارن اواسط هزارهٔ دوم قبل از میلاد ظاهراً نخست از طریق نواحی سند و به صورت مهاجم وارد قلمرو شهرهای پرنعمت و آباد این مناطق شدند و در جانب پنجاب پیش رفتند و سپس دسته‌های دیگر آنها از جانب هندوکش و هیمالیا به آن سرزمین آمدند با آنکه هم منسوب به نژاد واحد بودند بین آنها با آریاهای دستهٔ نخست کشمکشهایی اجتناب‌ناپذیر رخ داد که انعکاس آنها را در حماسه‌های قدیم قوم مانند **مهابهارت** و **رامایانا** می‌توان یافت.

آیین تمام این طوایف، مثل آیین آریاهای ایرانی، براساس خوش‌بینی و خوش‌باشی و جنگ و پیروزی مبتنی بود و صبغهٔ بدبینی که بعدها در تعالیم برهمنی مابعد ودایی حاصل شد در نزد آنها وجود نداشت. بعلاوه طرز زندگی شبانکارگی+، که به دنبال غلبه بر اراضی و مراتع اقوام بومی تدریجاً رسم و راه کشاورزی و زمینداری هم به آن افزوده شد، البته دیانات و آراء مناسب با این طرز معیشت را هم اقتضا داشت. در عین حال بقایای آیین مشترک آریایی هم تاآنجا که با طرز معیشت و محیط جدید توافق داشت بیش و کم در نزد این طوایف نیز تا حدی، مثل آنچه نزد آریاهای ایرانی قبل از زرتشت معمول بود، باقی ماند. از جمله نیایش آتش که نزد اجداد قوم و در مساکن قدیم آنها از صاعقه به وجود آمده بود و به همین سبب به عنوان یک پدیدهٔ آسمانی و مافوق طبیعی مورد عبادت بود در نزد آنها هم مثل آریاهای ایرانی همچنان با تشریفات قدیم و با نام دیرینهٔ آریایی «آتش» استمرار خود را حفظ کرد [۱۶۷] و البته بسیاری اساطیر و تعدادی آلههٔ مشترک هم بین آنها همچنان باقی بود.

جامعهٔ سه طبقهٔ آریایی قدیم هم که شامل کاهنان، جنگ‌آوران، و تولیدگران می‌شد، و ارتباط هر طبقه با آلههٔ حامی خویش احوال دنیای زمینی قوم را در پانتئون آسمانی آنها نیز منعکس می‌کرد در نزد آریاهای هندی به اقتضای احوال خاص اقلیم و محیط زندگی جدید منجر به ایجاد طبقات متفاوت مجزایی شد (= کاست)+ که عبور از

+ Pastorale, Castes

مرز هر یک به داخل قلمرو دیگری در طی نسلها و قرون اگر هیچ امکان می یافت جز در دنبال حوادث عظیم و آن هم بندرت پیش نمی‌آمد و هر چند در نزد آریاهای ایران هم چیزی از این نظام دیده شد، هرگز اختلاف این طبقات به آن اندازه که در هند معمول شد عبورناپذیر باقی نمی ماند.

به هر حال این جامعهٔ مبتنی بر طبقات سه گانه در زندگی زمینی قوم در بین آریاهای هند به نحو بارزی طبقات آلهه را نیز از هم جدا کرد. از این جمله، چنانکه محققان نشان داده‌اند، در نزد آریاهای قدیم هند در مقابل طبقات سه گانهٔ کاهنان (برهمنا)، جنگ آوران (کشاثریا)+ و تولیدگران (ویشیا)+، بترتیب آلههٔ وارونا-میترا+، ایندرا+، و دو آلههٔ توأمان به نام ناستیا+ قرار دارند که در حقیقت احوال محسوس جامعهٔ زمینی را در قلمرو آسمان نیز منعکس می‌ساخته‌اند. این مراتب سه گانه به احتمال قوی در نزد آنها باید میراث کهنهٔ بازماندهٔ از زندگی مشترک احتمالی اقوام موسوم به هندواروپایی باشد [۱۶۸].

قدیمترین صورت آیین هندوان آریایی که آنچه کیش هندو خوانده می‌شود صورت تحول یافتهٔ آن است آیین ودایی+ نام دارد که مبتنی بر تعالیم ناشی از چند مجموعهٔ اوراد و ادعیه و اقوال منظوم باستانی موسوم به وداهاست، و آنچه از این مجموعه‌ها برمی‌آید جامعهٔ قدیم آریایی هند را طالب نعمت و مکنت، صاحب قدرت و دولت و احشام و مواشی نشان می دهد، چنانکه هدف حیات قوم را هم نیل به پیروزی در جنگ و میل به دستیابی بر زندگانی طولانی و شادمانه فرامی‌نماید. جامعه شامل قبایل متعدد، و هر قبیله تحت حکم فرمانروایی است که قدرتش موروثی است و عنوان راجه (رای) دارد و با توسعهٔ حوزهٔ قدرت قبیله حشمت و مکنت شخصی‌او هم افزونی می یابد و تدریجاً صاحب جلال و مالک قصر و بستان می‌شود. در داخل قبیله طبقات کاهن و جنگاور از طبقهٔ تولیدگر که کارش شبانی و زراعت محسوب است اهمیت و قدرت بیشتر دارد، اما در تمام طبقات، خانواده تحت امر پدر (پیتار)+ واقع است که هر چند زن مطیع و منقاد او نیست اما قدرت شوهر را در داخل خانواده قاهر و بی منازع می یابد.

آلههٔ قوم، چنانکه در نزد آریاهای باستانی ایران هم دیده می‌شود، در آن زمان

+ Ksathria, Vaisya, Varuna- Mithra, Indra, Nastyas, Vedism, Pitar

غالباً مظهر قوای طبیعت محسوب می‌شدند، چنانکه وارونا مظهر آسمان، ایندرا تجسم طوفان و جنگ، و آگنی+ خدای آتش بود. خدایان دیگر هم چون وایو+ مظهر باد، و اوشا+ مظهر فجر از همین گونه آلهه و جملگی مظاهر قوای طبیعت به‌شمار می آمدند. نیایش این آلهه شامل مراسم قربانی و نیاز، تلاوت ادعیه و اوراد بود که **وداها** جامع آن بودند و به همین سبب مجموع این مناسک وعقاید را مورخان «آیین ودا» خوانده‌اند.

بدین گونه، آنچه آیین ودا خوانده می‌شود مبتنی بر مجموعه‌یی از تعدادی منظومه‌های قدیمی است که در حکم کتاب مقدس پیروان این آیین محسوب است و از لحاظ تاریخ ادیان، دیانت فاتحان آریایی هند را در اوایل ورود آنها به آن سرزمین نشان می‌دهد. «ودا» مرادف وید در مفهوم معرفت ودانش است، اما در سنت آیین‌قوم، مراد از آن دانش و معرفتی است که نه از طریق چشم بلکه از طریق گوش به دست می‌آید، و این نکته غیر از سابقهٔ تقدم آنها بر عصر اختراع خط حاکی از آن است که این‌تعالیم در مجالس و مجامع بر طالبان به طریق سماع القا می‌شده است. منظوم بودنشان هم مبنی بر آن است که کاهنان در ضمن القای آن معرفتها می خواسته‌اند حفظ و نقل آنها را نیز آسانتر کرده باشند، و ادعیه و اورادی راکه در آنهاست و عین الفاظ آنها متضمن تأثیر خاص تلقی می شده است از هرگونه دگرگونی که خروج از صورت نظم و وزن ممکن بوده است برای آنها پیش آورد مصون نگه دارند، و اینکه همه جا در طی کتابها به جای آنکه عبارت «نوشته شده است» گفته شود «شنیده شده است» می آید از همین جاست. به هر حال این «منظومه‌ها»ی ودایی در عین حال هم آراء و دیانات آریاییهای هند را نشان می دهد و هم چیزی از مقالات و آداب اقوام و طوایف بومی مورد هجوم قوم را منعکس می نماید.

کهنه‌ترین بخش **ودا** که **ریگ‌ودا**+ نام دارد مشتمل بر تعداد یکهزار و بیست سرود یا دعاست که ظاهراً بین پانزده تا ده قرن قبل از میلاد به زبان آریاهای هند - موسوم به‌سنسکریت - نظم شده و به اجزاء و دفترها تقسیم گردیده است و شاید قدیمترین مجموعهٔ کتاب دینی است که اکنون در دسترس نوع انسان واقع است. البته تعداد اصلی این مجموعهٔ معارف منظوم که به نام **وداها** خوانده می شود معلوم نیست، از وجود چهار مجموعهٔ آن با عنوان: **ریگ‌ودا**، **ساماودا**+ ، **یاجورودا**+ ،و**آثروه‌ودا**+ که اکنون

+ Agni, Vayu, Ushas, Rig- Veda, Sama- Veda, Yajur- Veda, Atharva - Veda

باقی است بعضی محققان حدس زده‌اند که از اصل قدیم آنها باید تعداد قابل ملاحظه‌یی مفقود یا قبل از ضبط و کتابت فراموش شده باشد.

این مجموعهٔ منظوم که باقی است مشتمل بر دعاها و سرودهای مربوط به اجرای مناسک مذهبی و پاره‌یی اشعار حکمی و عرفانی است، همچنین تعدادی اوراد و عزایم و حرز و تعویذ و اقوالی که بکلی به امور غیردینی مربوط است نیز در آنها هست. نکته‌یی که در این میان شایان تأمل است این معنی است که در سراسر این تعالیم منظوم رایج در بین آریاهای فاتح کمترین اشاره‌یی هم به فکر «حلول و تناسخ» که اکثر محققان همواره آن را عمده‌ترین ویژگی مذهب هندوان می دانند نشده است،والبته مجرد این معنی هم متضمن نفی اصالت آن در نزد قوم نیست. رسم تلاوت این سرودها به وسیلهٔ کاهنان و همراه با آداب و رسوم خاص در واقع تا حدی متضمن ضرورت اجتماعی و بیشتر مبنی بر احتیاط در باب احتمال تصرف در آنها به وسیلهٔ نااهلان باید بوده باشد، و از همین‌روست که حتی بعد از کشف و اختراع خط نیز مدتها آن را سینه بسینه نقل می‌کرده‌اند و از ضبط و تدوین آن اجتناب ورزیده‌اند و همین نکته شاید در واقع تا حد زیادی آنها را از تحریف و تصحیف مصون داشته است [۱۶۹].

در طی سرودهای ودایی تقریباً تمام مظاهر طبیعت و آلههٔ مربوط به آنها مورد خطاب و نیایش واقع می‌شود: آفتاب، باد، آتش، نورو هر چه انسان با آن سرو کار دارد. معهذا کثرت و تعداد موارد نیایش این آلهه در مجموع از وجود سلسله مراتبی بین آنها حاکی است که شاید ناشی از عادت طالبان دعا یا علاقهٔ کاهنان باشد، نه درجات واقعی خدایان. بدین گونه به احتمال قوی وداهای موجود بیشتر حاوی فهرست خدایان گزیدهٔ کاهنان به نظر می‌رسد تا فهرست کامل مجموعهٔ خدایان قوم. از این جمله آنکه نامش بیش از همه و به تکرار بسیار در میان می‌آید ایندراست. ایندرا ربّ طبیعت و پروردگار رعد و صاعقه و طوفان و باران است و در عین حال خدایی است که تعلق به تمام قوم دارد و از این رو جنگجو و سلحشور است و «به خاطر حمایت قوم خود به هنگام ضرورت جنگهای مشعشع می‌کند و پیروزیهای درخشان حاصل می‌نماید». در مقابل او خدایی هم به نام رودرا+ نیایش می‌شد که ربّ سیل و طوفان مخرب و دشمن قوم محسوب می‌شد و نیایش او در واقع بیشتر برای نیل به ایمنی از گزند شرور او بود. بعلاوه

+ Rudra

از خدایی هم به نام وارونا نیایش می‌شد که پروردگار عقل و حکمت بود. وی که درآغاز خدای آسمان شبانگاهان یا در واقع مظهر آسمان پرستاره بود رفته رفته خداوند نظم و نسق کل عالم نیز شد و نظارت بر احوال عالم و اعمال انسانها به مشیت او وابسته گشت. میترا هم شریک و دستیار و معاون و معاضد او به‌شمار آمد که خود وی خداوند نور و خداوندگار آسمان روزگاهان و همچنین خدای حق و عدالت بود ـــ از آنکه بر وفق پندار قوم خدایی که همه چیز را در روشنی وجود خویش می‌بیند بیشتر می‌تواند حق و عدالت را هم در بین مردم مجریٰ و معمول بدارد. معبود دیگری هم به نام ویشنو+ مورد نیاش بود که ربّ شمس محسوب می‌شد و نزول او به عالم سفلی تمام عالم را از شر ظلمت نجات می‌داد.

در مجموعهٔ وداها نام تعدادی خدایان دیگر نیز مذکور است که از آن جمله است دیائوس پیتار+ که با زئوس پاتر+ رب‌الارباب یونانیان شباهت دارد و او نیز نزد پیروان آیین ودا پدر اکثر خدایان دیگر شمرده می‌شود و در غالب امور شریک و دستیار زوجهٔ خویش پری تیوی ماتر+ محسوب است که مادر خدایان و خداوندگار زمین محسوب می‌گردد. دیگر از خدایان ودا «مانو»+ است که واضع و حامی قانون است و تصور آن متضمن الزام حکومت قانون بر احوال نوع انسان به نظر می‌رسد. چنان می‌نماید که به مرور دهور پاره‌یی آلههٔ قدیم قوم از اهمیت سابق افتاده‌اند و خدایان دیگر مورد نیایش و توجه عام واقع گشته‌اند. از آن جمله آگنی پروردگار آتش است که اجاق و کانون خانواده هم تحت حمایت و مشمول عنایت اوست، همچنین کردگار سوما+ که پروردگار گیاه مخصوصی است مرموز که با آداب معین و در مواقع معلوم چیده می‌شود و مسکری مقدس از آن به دست می‌آید که اجرای غالب مناسک دینی با صرف و نثار آن همراه بود[۱۷۰]. تقدیس وجود یاما+ هم که انسان نخستین و در عین حال خداوندگار عالم اموات شمرده می‌شد و در اساطیر ودایی همان جمشید (=یمه خشئته) اوستایی محسوب است معمول بود و به هر حال نیایش او نشانه‌هایی از اعتقاد به پرستش اجداد را در نزد آریاهای باستانی نشان می‌دهد.

البته مراسم نیایش نسبت به این خدایان در آغاز ظاهراً چندان دشواری و پیچیدگی نداشت. نیایش در زیر آسمان و بدون سقف و رواق و معبد ومحراب انجام

+ Vishni, Diaus Pitar, Zeus Pater, Pritivi Mater, Manu, Soma, Yama

می‌شد و قربانی که تقدیم آن اساس نیایش بود همراه با تلاوت و ترتیل سرود و دعا با سادگی تمام نیاز می‌گشت، لیکن تدریجاً به مرور زمان طبقهٔ کاهنان آداب و ترتیب خاص برای تمام این کارها مقرر ومعمول کردند که برای خود آنها موجب نیل به امتیازی پایدار در جامعه گشت. تفوق و تقدم آلههٔ مورد قربانی و فدیه هم بدان سبب بود که لُبّ لباب و اُسّ اساس تعالیم آیین قوم در مجموعهٔ تعلیم وداها بیان ارزش و اهمیت فدیه و قربانی بود. چنانکه ارواح برای دوام بقای خویش در نشئهٔ عقبی حاجت داشتند که از هدایا و نذوری که در ایام عزا نثار آنها می‌شد تغذی کنند، آلههٔ فناناپذیر هم گمان می‌رفت از اینکه قربانیهایی از طریق آتش به آنها نیاز گردد و به نام آنها چیزی از سوما را که شراب ابدیت است نثار و اهراق نمایند مستغنی نیستند.

فدیه و قربانی در اعتقاد قوم آلهه را هم حفظ می‌کرد، آنها را بقا و دوام می‌داد، و بدین سان آنچه وجود را که آلهه مبدأ آن محسوب می‌شدند موجب می‌گشت فعل و عمل بود که در نزد قوم منشأ وجود به‌شمار می‌آمد، و اینجا فعل و عمل انسان که همان فدیه وقربانی بود امری را که خارج از وجود وی و بالا تر و برتر از انسان بود به‌وجود می‌آورد و در عین حال به وساطت و مشیت آلهه در انجام مقاصد و اسعاف مطالب انسان هم مؤثر واقع می‌شد و برای آحاد ناس هم مثل آلهه دوام و بقا را تأمین و ممکن می‌ساخت. این نکته از غرایب مقالات قوم محسوب است که فهم آن برای کسانی که با مبادی فکری این آیین آشنایی ندارند از اشکال بسیار خالی نیست[۱۷۱].

بدون شک در بحبوحهٔ قوّت و رواج آیین ودا پاره‌یی اذهان، از بین کاهنان قوم که سرایندگان وداها بوده‌اند، احیاناً مواجه با این فکر می‌شده‌اند که این آلههٔ متکثر متنوع آیا جملگی مظاهر مختلف خدایی ناشناخته و واحد و قادر و قاهر که ربّ الارباب باشد نیستند؟ و این فکر در جای جای وداها انعکاس دارد، چنانکه گویی در ورای آیین عوام اعتقاد به خدای واحد و رب الارباب تا حدی جزو آیین خواص تلقی می‌شده است. از جمله یک جا گفته می‌شود: «خردمندان وجود یکتای یگانه را به چندین اسم موسوم کرده‌اند: آن را اگنی، میترا، وارونا خوانده‌اند.» جای دیگر بر سبیل استفهام می پرسد: «آن کس که حیات عطا می‌کند، که قوت عطا می‌کند، که ابدیت سایهٔ اوست، که مرگ سایهٔ اوست ـ این کدامین خداست که ما اورا به وسیلهٔ فدیه و قربانی تقدیس می‌کنیم... آن کس که به قدرت خویش دیدگان را حتی بر فراز آسمانها به گردش درمی‌آورد، آتش قربانی را به وجود می‌آورد و قدرت می‌دهد، آن کس که تنها اوست که بر همهٔ خدایان

دیگر برتری دارد - این کدامین خداست که ما او را به وسیلهٔ فدیه و قربانی تقدیس می‌کنیم.» جای دیگر در باب «شیٔ واحد» که آن را مقدم بر وجود عالم می‌خواند می‌گوید: «خواه جهان را همو آفریده باشد یا نه، اوست که می‌داند این آفرینش از کجا آمده است ~.» در این افکار در عین حال نشانه‌یی از طرز فکر «لاادریه» هم هست که گویی در این باب نفی و اثبات هر دو را مستلزم جسارت تلقی می‌کند. پیداست که این‌گونه اشارات در وداها (کتاب دهم، سرودهای ۱۲۱ و ۱۲۹) حکایت از وجود حیاتی عقلانی و روحانی بسیار فایق و متعالی دربین کاهنان‌قوم می‌کند که ظاهراً نشرو توسعهٔ آنها تدریجاً آیین ودا را به آنچه مخصوصاً آیین برهمنی می‌خوانند و در حقیقت صورت تکامل یافتهٔ آیین برهمن محسوب است می‌رساند و در عقاید دینی قوم تطور و تکامل مشهودی را سبب می‌گردد که پایان عصر ودایی به آنجا منتهی می‌شود، و تدریجاً آنچه نزد مسلمین مقالات براهمه خوانده می‌شود در نزد هندوان شایع و مقبول می‌گردد.

در واقع مقارن اوایل قرن هشتم قبل از میلاد مسیح طایفهٔ برهمنان از آیین ودا کیش تازه‌یی به وجود آوردند که هر چند برهمان مبادی مبتنی بود، در حقیقت غرض از ایجاد و تعلیم آن تسجیل مقام معتبر فوق‌العاده‌یی بود که آنها در جامعهٔ هندو (=آریاهای هند) برای خود به دست آورده بودند، و این همان دیانتی بود که آیین برهمن در مفهوم اخص خوانده می‌شود. این طبقه به سبب آنکه تدریجاً اجرای مناسک فدیه و قربان را به خود اختصاص داده بودند، و تلاوت سرودها و دعاهای ودایی را هم به‌دیگران رخصت نمی‌دادند، اهمیت فوق‌العاده‌یی در جامعه پیدا کردند، و چون اشتغال به سحر و جادو هم به آنها اختصاص داشت و برای سایر طبقات ناروا محسوب می‌شد قدرت آنها افزونی یافت، و برای این اعمال هم اجرتهایی مطالبه می‌کردند که تدریجاً برای ایشان‌توانگری و نفوذ و قدرت ناشی از آن را هم تأمین کرد [۱۷۲].

مقالات براهمه، بدان گونه که نزد مورخان و متکلمان اسلامی از یعقوبی و مسعودی و بیرونی تا بغدادی و شهرستانی و ابن‌حزم نقل است، مربوط به ادوار بالنسبه متأخر این آیین و در واقع صورتی است از آنچه در عهد مسلمین یا قرون نزدیک به آن در تعلیم برهمنان انعکاس داشته است. قول آنها را در نفی نبوات بیرونی و بغدادی و شهرستانی خاطرنشان کرده‌اند، و متکلمان هم مثل امام فخر در **محصّل** و علامهٔ حلّی در **شرح تجرید** در ابطال آن استدلال نموده‌اند، وابوریحان قول آنها را در این باب با آنچه از یونانیان باستانی منقول است قابل قیاس یافته است.

در باب نام برهمن یا برهام و انتساب طایفهٔ براهمه یا براهمیه به آنها هم اقوالی که در مروج الذهب مسعودی و تاریخ یعقوبی آمده است هر چند مبنی بر شایعات به نظر می‌رسد[۱۷۳] لااقل توجه مسلمین را به تفوق و تقدم فوق‌العادهٔ آنها بر سایر اصناف و طبقات اهل هند که ابوریحان نیز بدان اشارتی توجیه‌آمیز دارد نشان می دهد. ابوریحان از کتابی هم نام می‌برد که گفته‌اند ارسطو درجواب پرسشهای آنها، آن گونه که از جانب اسکندر به نزد او فرستاده شده، ذکر کرده است و بغدادی از کتابی که امام شافعی در ردّ آنها نوشته است سخن می‌گوید.

با این همه چنانکه از اشارت بیرونی برمی‌آید، در عصر وی ظاهراً بعضی از براهمه آنچه را از کتاب بید (= ودا) تلاوت و تعلیم می‌کرده‌اند خود گه گاه بدرستی معنی آن را درک نمی‌نموده‌اند و از این جمله پیداست که آیین برهمن تدریجاً از معارف عصر ودایی فاصله گرفته است و آنچه براساس آن به وجود آورده است مجموعه‌یی تازه به‌شمار می‌آمده است. لیکن برای مورخ ادیان درک جزئیات تعلیم براهمه و تحول مبادی آن بدون توجه به آغاز این تحول و تأمل در مراحل دگرگونی آن ممکن نیست و به مجرد آنچه در این باب در اقوال شهرستانی و دیگر متکلمان آمده است اکتفا نمی‌توان کرد.

آنچه کتابهای مقدس آیین برهمن محسوب است شامل دو مجموعهٔ عمده است: کتابی به نام برهمنا و کتابی موسوم به اوپانیشاد. ازاین‌جمله مجموعهٔ برهمنا باید در حدود قرن هشتم تا ششم قبل از میلاد تدریجاً تصنیف‌شده باشدوبیشترمشتمل است بر رساله‌هایی در باب فدیه و قربانی و تقریر حکمت و فایده‌یی که در جزئیات مناسک مربوط به آنها رعایت کردنی است. در طی این رسالات و اقوال هم مطالبی هست که به طریق توجیه اسماء اشیاء و امور، حکمت وجود آنها را بیان می‌کند و هم بر سبیل نقل اساطیر و قصه‌های باستانی مربوط به آلهه اهمیت و ضرورت رعایت قوانین مربوط به فدیه و قربانی را کشف و تقریر می‌نماید. با آنکه پاره‌یی اجزای این مجموعهٔ اقوال مکرر و لاطایل به نظر می‌رسد، در طی کتاب به آنچه در تقریر آیین قوم «وحدت وجود» می‌گویند نیز اشارتهایی هست و این معنی که از سرودهای آخر ریگ ودا هم تا حدی استنباط می‌شود بعدها در مجموعهٔ اوپانیشاد با تقریر و بیان کاملتر و روشنتر مجال بیان می‌یابد.

برهمنا برخلاف وداها منظوم نیست، تفسیرهایی است منثور که در ضمن آنها امثال و تمثیلات روشنگر احیاناً مبانی اقوال مذکور در وداها را تبیین می‌کند. معهذا به

سبب اطناب بسیار و تکرار ملال‌انگیز الفاظ و معانی، غالباً فاقد لطف و فایدهٔ زیادی به نظر می‌رسند. با آنکه در بعضی موارد از تعلیم فلسفی و اساطیر عمیق هم خالی نیستند تقریباً بخش عمدهٔ آنها اختصاص به رموز و اسرار قربانی دارد، اطناب و تکراری هم که در آنها هست شاید ناشی از سعی و اصرار دایم و مؤکدی باشد که جامعان و مدرسان آن به‌کار می‌برده‌اند تا این مراسم را در اذهان عام متضمن اسرار و رموزی نشان دهند که جز خود آنها معنی آن رموز را درک نمی‌کنند و بدین گونه موضع خود را در جامعه هر چه بیشتر تحکیم نمایند.

آنچه اوپانیشاد نام دارد نیز تفسیرهایی از همین مقوله است با عمق و تنوعی بیشتر و با بیانی که شوپنهاور را بشدت تحت‌تأثیر قرار داده است و هیچ چیز را بیش از آن برای روح مایهٔ تعالی و تسلی نیافته است. درست است که این مجموعه نیز مثل برهمنا که از آن قدیمتر است متضمن رطب و یابس و غث و سمین است و در کنار اقوال سخیف و متناقض آن سخنان بلند و لطایف عالی هم بسیار است، اما لااقل این تفاوت را با تفسیرهای سابق دارد که در محدودهٔ مباحث مربوط به فدیه و قربانی محدود نیست، جستجوی راز حیات و فرجام کار آدمی و مسئلهٔ نارسایی عقل و توجه به شهود و مکاشفه و تزکیه و نجات در آن غالباً مضمون عمده محسوب است، و به احتمال قوی تنها تعلیم طبقهٔ برهمن نیست، آراء طبقات کشاتریا هم در آنها گه‌گاه انعکاس دارد.

بدین‌سان اوپانیشادها+ نقطهٔ اوج و کمال ادبیات دینی هندوان و حاصل تحول آیین وداست، و اینکه یک بخش آن به نام ودانتا+ (= پایان ودا) خوانده می‌شود اشاره به همین نکته است که تعلیم ودا در این تفسیرها به کمال خویش می‌رسد و حاصل و نتیجهٔ آن در اینجامجال بیان می‌یابد. به هرحال این مجموعه متضمن آخرین دورهٔ نظم و نقل وداها و اولین مرحلهٔ ظهور عقایدی است که نقش مراسم عبادت را در نیل به نجات بررسی می‌کند. معنی لفظی آن را شاید بر سبیل توسع بتوان به «مجالس» یا «مقامات» تعبیر کرد، هر چند ترجمهٔ لفظی آن به «فراهم‌نشینی» مناسبتر می‌نماید و اشارت به مجالس بحث و مناظره‌یی دارد که این مقالات حاصل آنها وانمود می‌شود. مضمون عمدهٔ آنها هم تقریر وحدت وجود و ضرورت تزکیهٔ نفس است. اصل این مجموعه ظاهراً در حدود سیصد متن را شامل بوده است که از آن جمله تقریباً جز ثلثی باقی نیست، و از

+ upanishads, Vedantas

آنچه باقی است لااقل سیزده متن هست که از لحاظ کهنگی و هم از جهت مضمون اهمیت و اصالت بیشتر دارد [۱۷۴].

در این مجموعهٔ تفسیرها که بنیاد آیین منسوب به برهمنان را از آنچه آیین ودا خوانده می‌شد تدریجاً جدا می‌کند وجود برهما+ به عنوان واحد نامحدود موردبحث است که ذات متعیّن نیست، به مشیمه‌یی می‌ماند منزه از حدّ و تعیّن که هر چه هست از آن پدید می‌آید و هر چه هست هم بدان باز می‌گردد. هم جنبهٔ انفعالی کل اشیاء وهم جنبهٔ فاعلی آنهاست. حتی روح فردی هم که آتمان+ نام دارد در نهایت با آن وحدت هویت دارد. در عین حال روح اشیاء (پارام اتمان)+ با اتمان و برهما وحدت هویت دارند. از اینجاست که انسان در هر چه می‌بیند و با هر چه مواجه می‌شود در خطاب به خود به زبان حال باید بگوید: آن تویی (تت توام اسی)+. و این عبارت که شوپنهاور علاقهٔ خاصی به تقریر آن نشان می‌دهد وحدت تمام اجزاء کاینات را با یکدیگر و در عین حال با اتمان و برهما تقریر می‌کند و بدین گونه کثرت و وحدت را غیرقابل انفکاک نشان می‌دهد، و نیل به ادراک این تجربهٔ شهودی را که در گرو تزکیهٔ نفس و طهارت از کثرات است اتصال می‌خوانند ـ توریا+. به هر حال تجربهٔ عرفانی این تعلیم رهایی از سلسلهٔ تناسخ را که جز تجدید و تکرار رنج نیست با نیل به فنای ذات (=نیروانا)+ ممکن می‌شمارد.

در تقریر این معانی تمسک به تمثیل نقش قابل ملاحظه‌یی دارد و به استدلال نوعی صورت تجربی می‌بخشد. از جمله در برهمنا یک جا در تقریر مفهوم مرگ و تناسخ ارواح بر وجه تمثیل می‌گوید: مثل زنی که چون قلابدوزی می‌کند تکه‌یی از پارچه‌یی رنگارنگ را می‌گیرد و از آن پارچه‌یی دیگر، چیزی نو و نمونه‌یی زیباتر به وجود می‌آورد، روح نیز به هنگام مرگ جسم خود را رها می‌کند، جسم دیگری به خود می‌گیرد و شکل دیگری می‌پذیرد .. خواه الهی باشد، خواه انسانی، و خواه متعلق باشد به موجودی دیگر. در تقریر مفهوم وحدت بین هویت اشیاء، در اوپانیشاد یک جا پدری به پسر می‌گوید جوهری لطیف که «جان جهان» است همان حقیقت است که اتمان نام دارد و این همان تویی ـ تت توام اسی. چون پسر در این باب شرح بیشتری می‌طلبد، پدر از وی می‌خواهد تا یک دانه انجیر بیاورد. وقتی وی انجیر را حاضر می‌آورد، به اشارت پدر

+ Brahma, Atman, Param atman, Tat twam asi, Turia, Nirvana,

آن را از هم می‌درد. و چون پدر می‌پرسد در آنجا چه می‌بینی؟ می‌گوید اینجا چیزی جز دانه‌های خردبسیار نیست. پدر از وی می‌خواهد از آن دانه‌ها یک دانه را هم از هم بردرّد و پاره پاره کند. و چون پسر این اشارت را نیز به جا می‌آورد، پدر می‌پرسد اکنون چه می‌بینی؟ جواب پسر آن است که از آن جمله هیچ چیز در اینجا دیده نمی‌شود. پدر می‌گوید: فرزندم این میوه و شاخ و برگ و درخت عظیمی که آن را به بار آورده است جمله از آن جوهر لطیف عالی برآمده است که تو نمی‌بینی. جان جهان نیز همین جوهر لطیف عالی است، حقیقت و آتمان نیز همین است و این همان تویی، فرزندم ـ تت توام اسی [۱۷۵]. چنین تمثیلات تنها در زبان برهمنان و کاهنان نیست، شاگردان هم گه گاه در تقریر بیان از این شیوه استفاده می‌کنند.

اعتقاد به آنچه حاصل اعمال است و هندوان از آن به کارما+ تعبیر می‌کنند و همچنین اعتقاد به تناسخ ارواح (سمساره)+ در این دوره از تحول مذهبی قوم به نحو بارزی اذهان را مشغول می‌دارد، و این هر دو مسئله که منشأ تقریر عقاید فلسفی متفاوت نیز می‌گردد در آنچه به نام آیین برهمن خوانده می‌شود اهمیت و نقش عمده دارد. برخی مسائل فلسفی هم مثل بحث در باب مبدأ وجود و فرجام وجود انسان وعالم هم در این دوره از تاریخ آیین هند آغاز می‌شود. مسئلهٔ طبقات (کاست)+ هم در همین دوره نظام قاطع می‌پذیرد به صورت نهاد اجتماعی درمی‌آید.

در بین مذاهب فلسفهٔ متعددی که در این ادوار از مذهب برهمن پدید آمدند هم مذاهب مبتنی بر وحدت وجود مجال نشر یافت، هم مذاهب شک و الحاد. اما مبادی و اصول مذهب برهمن خود مبتنی است بر قول به وحدت هویت بین آنچه مبدأ اصلی کل عالم است و برهمان نام دارد با آنچه نفس مضمر فردی و اصل انانیت انسان است و آتمان می‌خوانند. بعلاوه تعلیم این مذهب متضمن قول به تناسخ است که سمساره گویند و آنچه در نزد اصحاب این مذهب آن را توجیه و الزام می‌کند مفهوم حاصل اعمال انسان است که کارما گویند و همان موجب می‌شود تا به حکم آنچه از حیات سابق حاصل انسان می‌شود، در سلسلهٔ تناسخ، حیات خود را به اقتضای کارمای خویش در صورتهای مناسب دیگر دنبال کند.

قول به تناسخ اهمیت کارما را الزام می‌کند، چرا که حاصل اعمال انسان در هر

+ Karma (N), Samsara, Caste (Varna)

نشئه، وی را در نشئهٔ دیگر به صورتی که لازمهٔ آن است درمی‌آورد، و این سلسلهٔ ادوار حیات همواره در تداوم است و رهایی از آن ممکن نیست و دایم انسان را از یک صورت به صورت دیگر و از یک طبقه به طبقه دیگر می‌کشاند، و نظام طبقات با مراتب تناسخ توافق دارد و به همین سبب آن نیز استمرارش دایم است و نمی‌توان آن را به هم زد، چراکه این جمله با نظام کاینات مربوط است، و بدین گونه دستگاه دینی برهمنان یک نظام بسته است که همه چیز در جای خود باید باقی بماند و طبقهٔ برهمن در قلّهٔ مراتب جامعهٔ دینی موضعی خالی از هرگونه دگرگونی برای خود تأمین می‌کند.

سلسلهٔ تجدید حیات دایم، که انسان در توالی مصایب و آلام حیات متکرر و مستمر ناشی از لوازم کارما، خود را بر وفق تعبیری مأخوذ از یک متن دینی قوم «همچون قورباغه‌یی که در سوراخ یک چاه خشک گیر کرده باشد» احساس می‌کند، وی را به اندیشه در جستجوی نجات (=موکشا)+ می‌اندازد و آن امری است که نیل بدان فقط با رهایی انسان از جمیع خواهشهای نفسانی دست می‌دهد. در چنان حالی است که بعد از مرگ انسان دیگر نفخهٔ حیات در وی باقی نمی‌ماند و بدین‌سان «وجود فناپذیر چون خویشتن را از قید تمام خواهشهای نفسانی برهاند در همین نشئه فناناپذیر می‌شود و به برهما اتصال می‌یابد». به تعبیر اوپانیشاد، آنگاه «همچنانکه شطوط و انهار به دریا می‌ریزند و نام خود و صورت خود را از دست می‌دهند و عین دریا می‌شوند، سالک عارف هم چون خویشتن را از قید صورت و تعیّن رهانید، در وجود نورانی عقل مطلق فانی می‌گردد» و رهایی وی تحقق می‌یابد. در نزد برخی برهمنان نیل به این مراتب غیر از ریاضت روحانی به ریاضات جسمانی هم نیاز دارد، و اصحاب این طریقه که جوکی خوانده می‌شوند با اعمال این ریاضات می‌کوشند تا خود را از تغذیه و تنفس و حتی تفکر که لازمهٔ تعلقات جسمانی است بی‌نیاز دارند، و این طریقه که در اوپانیشاد هم بدان اشارت هست بعدها از مکتبهای فلسفی و عرفانی آیین هندو به‌شمار آمد.

فکر جستجوی راه نجات از مصایب وآلام پایان‌ناپذیر حیات که محیط واقلیم عاری از اعتدال و آکنده از فقر و قحط و بیماری هم تأثیر آن را در اذهان قویتر می‌کرد، برای هندوان آریان که در دنبال پایان عهد «ودا» و دوران شبانی و جنگجویی طولانی سرانجام به دنبال چهار قرن استقرار در اقلیم ناسازگار نواحی شط گنگ تدریجاً هر روز

+ Moksha

بیشتر نیروی جسمانی خود را از دست می‌دادند و در افکار و ادراکات مربوط به مرگ و فنا مستغرق می‌شدند، در قرن ششم قبل از میلاد دو مذهب تازه برای حل این مسئله پیدا شد که آیین برهمن هر دو را از مقولهٔ بدعت تلقی کرد، و شاید یک سبب عمدهٔ این طرز تلقی آن بود که بنیانگذاران هر دو مذهب از طبقهٔ برهمن نبودند، به طبقهٔ کشاتریا منسوب بودند: مهاویرا+ پیام‌آور آیین جَین، و گوتاما+ استاد و مرشدِ طریقهٔ بودا. از این جمله آیین جَین فقط در خاک هند پیروان و معتقدان یافت، اما آیین بودا از هند تا چین و مغولستان و تبت و برمه و کره هم انتشار پیدا کرد ـ هر چند در خود هند تدریجاً از اهمیت افتاد.

این هر دو مذهب، برخلاف آیین هندو، به مسئلهٔ طبقات توجه ندارند و افراد مردم را قطع‌نظر از اینکه متعلق به کدامیک از طبقات هستند با همدیگر متحد و مربوط می‌کنند تا هر یک جداگانه و با آزادی تمام کمال مطلوبی را که از جانب یک فرد بشری تبلیغ می‌شود بپذیرند و برای نشر و تبلیغ این آیین جدید با یکدیگر همراه باشند. پیروان هر دو مذهب از فدیه و قربانی رایج در آیین هندو، و شعایر مربوط به ودا تبرّی دارند و رهبرانِ آیین خود را هم در شمار آلهه درنمی‌آورند ـ و آیین خود را قبل از هر چیز آیین نجات تلقی می‌کنند.

مذهب جَین البته اندک زمانی قبل از آیین بودا به وجود آمد. معهذا بودا که عصر مهاویرا مؤسّس آن را دریافت معلوم نیست به چه سبب از ملاقات با او خودداری کرد. به هر حال احوال مهاویرا (مرد بزرگ) آن گونه که در روایات قوم آمده است غالباً رنگ افسانه دارد. حتی نام او عنوان است و برای اونام دیگر ذکر کرده‌اند که بدان مشهور نیست ـ وردامانا+. گویند در اواسط قرن ششم در نواحی ایالت امروزینهٔ «بهار» به دنیا آمد و ولادتش همراه با ظهور انوار و بشارتها بود. کودکی و جوانی او مثل بودا در ثروت و جلالی که لازمهٔ حیات آکنده از تجمل خانواده‌اش بود گذشت، حتی مثل او زن گرفت و صاحب فرزند شد. چون والدینش در جوانی او، برای رهایی از تجدید ولادت در سلسلهٔ تناسخ، عمداً ازطریق خودداری از خوردن طعام خودکشی کردند، وی از تأثیر این واقعه به ترک دنیا رغبت یافت. در آغاز خرقهٔ تارکان دنیا به تن کرد، چندی بعد به ترک لباس گفت و حتی بی‌آنکه ستر عورت کند خود را از هرگونه پوشش عریان و مجرّد ساخت.

+ Mahavira, Gotama, Vardhamana

مدّت سیزده سال در زهد و ریاضت و تفکر ومراقبت عمر سر کرد. بعد از تحمّل مشقت و ریاضت بسیار بدانچه غایت وی بود و عبارت از دسترسی به «معرفت کامل» می‌شد دست یافت. نیل به این پیروزی برای او منشأ عنوان فیروزگر (جینا)+ گشت، و مریدان که برای اخذ معرفت وشناخت طریقت بر وی گرد آمدند وی را به عنوان پهلوان بزرگ خواندند (مهاویرا). از آن پس نیز مدت سی سال در نواحی مختلف درّهٔ گنگ به نشر، تعلیم و ارشاد طالبان پرداخت. سرانجام به سن هفتاد و دوسالگی در محلی به نام پاوا+ نزدیک پتنهٔ+ کنونی وفات یافت. در باب تاریخ مرگش اختلاف است بعضی ۴۶۸ق‌م و بعضی ۴۷۷ق‌م گفته‌اند ـ به هر حال چند سالی قبل از بودا به «نیروانا» پیوست [۱۷۶].

طریقهٔ او که مبتنی بر ریاضیات سخت بود به‌وسیله مریدانش نشر و تعلیم شد وکیش منسوب بدو تدریجاً به صورت مجموعه‌یی از عقاید و آداب غریبه درآمد که احیاناً از تناقض خالی نمی‌نمود، از جمله تعلیم این معنی بود که در کاینات عالم هرجا حیات هست، پاس حرمت آن ضرورت دارد، پس از هرگونه آزاری که به موجودات زنده برسد باید اجتناب کرد. معهذا، این ضرورت حرمت نهادن به حیات موجودات در تعلیم وی مانع از آن نشده است که برای رهایی از آلام حیات انتحار از طریق خودداری از خوردن‌غذا راتجویز و توصیه کند و این امر خالی از تناقض به نظر نمی‌آید.

تعداد پیروانش در پایان حیات او بسیار بود، و حتی کسانی که به پیروی از او به زهد و ریاضت پرداختند به نحوقابل ملاحظه‌یی زیاده از حدّ معمول به نظر می‌رسید. خاصه که اکثر پیروانش از طبقات کشاتریا بودند، و با آنکه وی نجات الهی را برای نسوان قابل حصول نمی‌دید تعداد زنانی هم که به طریقهٔ وی گرویدند بالنسبه فراوان به نظر می‌رسید. تعلیم وی، مُشعر به اینکه علم نسبی است و مایهٔ نجات نیست، و سیلهٔ نجاتْ عمل و ریاضت است، در نزد پیروانش منجر به این قول شد که علم اعتباری است و بدان اعتماد نمی‌توان کرد. قصهٔ معروف اختلاف در شکل پیل که نزد مسلمین در کلام مولانا جلال‌الدین و غزالی و ابوحیان توحیدی هم آمده است ظاهراً اول‌بار در بین پیروان وی و برای تبیین همین نسبی بودن علم به بیان آمده باشد[۱۷۷]. به هر صورت در نزد اتباع مذهب جَین از نقل و تعلیم این تمثیل این نتیجه حاصل می‌شد که

+ Jaina, Pava, Patna

حقیقت مطلق از دسترس ادراک عامه خارج است و همگان را بدان راه نیست، اما نجات که برخلاف دعوی کاهنان،از تقدیم قربانی و از مراسم نیایش حاصل نمی‌آید البته به سعی و مجاهده فردی وابسته است، و چون عالم حادث نیست حاجت به وجود محدث هم ندارد، و همین معنی معلوم می‌دارد که انسان برای نیل به نجات نباید منتظر مداخلهٔ آلهه باشد، باید به مجاهدهٔ شخصی روی آرد و از طریق اجتناب از اضرار به غیر که قاعدهٔ اهیسما+ گویند[۱۷۸] وهمچنین با خودداری از شهوات و معایب اخلاقی خویشتن را تطهیر وتزکیه نماید.

مجموعهٔ آداب و تعالیم منسوب به طایفهٔ جین مدتها بعد از عصر مهاویرا جمع و تدوین شد اما البته بعضی روایات و اقوال در آن میان هست که کهنگی آنها محل شک نیست و به احتمال قوی از سخنان استاد باید باشد [۱۷۹] اصرار در التزام فقر و ریاضت و عریانی ظاهراً از سیرت شخصی و تعلیم اصلی او ناشی است، و مشهور است که وی بر شاگردان خویش هم عریانی و فقر و هم اجتناب از آنچه را ناروا می‌شمرد الزام می‌کرد. پیروانش متعهد می‌شدند از ایذاء و اضرار نفوس بپرهیزند، از کذب و خشم و حرص برحذر باشند، هرچه را به آنها داده نشده است تملک نکنند، از لذات نفسانی و جسمانی اجتناب کنند، از همه چیز عالم قطع تعلق نمایند و به هیچ چیز آن دلبستگی پیدا نکنند.

به رعایت چنین تعهدهاست که طوایف جین غالباً از کشاورزی که ناچار به ایذاء حشرات ارض منجر می‌شود خودداری می‌کنند، هنگام حرکت با جاروبی کوچک راه می‌پویند تا حشرات را زیر پای خویش تلف ننمایند. آب را هم از صافی می‌گذرانند و بینی و دهان را در وضعی نگه می‌دارند که ناخواسته موجب اضرار به نفوس حشرات نگردند. با این همه، خودکشی را، خاصه با شیوهٔ اجتناب از اکل و شرب، اضرار به نفس زنده نمی‌دانند، آن را تجویز و توصیه می‌کنند، چرا که این امر در نزد آنها پیروزی بر میل به حیات است. زندگی پارسایی که طوایف جین دارند آنها را در جامعهٔ هندو حیثیت و اعتبار می‌دهد. پیروان این طریقه در حال حاضردیگربه‌عریانی ملتزم‌نیستند، در شهرها با مشاغل و حرفه‌هایی آبرومند و عاری از اضرار به غیر زندگی می‌کنند و بعضی از آنها صاحب ثروت هم هستند، هرچند به آن تعلق خاطری نشان نمی‌دهند.

+ Ahimsa

برای کسانی که با عوالم زهد و عرفان شرقی آشنایی ندارند هم پیدایش این طریقه و هم این نکته که چنین طریقه‌یی بتواند پیروانی در بین خلق پیدا کند خالی از غرابت نمی‌نماید، چرا که چنین اقوال و احوال را نه فقط باور نکردنی بلکه حتی ناشدنی تلقی می‌کنند [۱۸۰]. با این حال آیین جین هنوز در هند تعداد قابل ملاحظه‌یی پیروان جدی دارد. در حقیقت، مرور زمان هم در آن پاره‌یی تغییرات به وجود آورده است و آن را تا حدی به تعبیر این منتقدان غربی باورکردنی ساخته است.

البته اینکه تعلیم مهاویرا برخلاف تعلیم بودا در خارج از سرزمین هند پیروانی نیافت غریب نیست، غریب آن است که پیروان آن در هند هنوز تعدادشان قابل ملاحظه است. تفرقه‌یی که بین آنها در باب مسئلهٔ عریانی پدید آمد و آنها را به سفیدجامگان و برهنگان تقسیم کرد از قرن اول ق‌م آغاز شد [۱۸۱] و موجب نقصان اعتبار آنها نشد، چنانکه در عهد یوان چوانگ+ در قرن هفتم میلادی هنوز تعداد آنها بسیار بود. اتباع مهاویرا هم مثل پیروان مانی از همان اول ظاهراً همه اهل فقر و ریاضت نبوده‌اند. غیر از زهاد قوم که به ریاضت و روزه‌داری و دریوزگی و احیاناً عریانی هنوز غالباً خود را پایبند می‌دارند طبقات عام جز اجتناب از محرمات و التزام پارسایی به سایر تعالیم متعهد نیستند و در حکم سمّاعین (نغوشاکان) در آیین مانی به شمارند.

پیروان طریقهٔ جین در وجود شخص مهاویرا به دیدهٔ آخرین هادی+ نوع بشر در کرهٔ ارض می‌نگرند. می‌گویند پیش از وی بیست و سه تن به این مرتبه رسیده بودند که نام و خاطرهٔ بعضی از آنها هنوز در نزد قوم تقدیس می‌شود و آنکه قبل از مهاویرا به این عنوان ظهور کرد پارشوا+ نام داشت که مهاویرا در جوانی در حلقهٔ پیروان او درآمده بود [۸۲]. آیا مهاتما گاندی هم که قاعدهٔ اهیمسا را مبنای فعالیت خویش کرد، و مدتها با فقر و ریاضت و تقریباً با وضع نیمه‌عریانی در هند با استعمار غدّار بریتانیا مبارزه کرد بی‌آنکه به فرقه‌یی خاص منسوب باشد جاذبهٔ یک هادی پیروزگر (=جینا) دیگر را داشت که بعد از قرنها دوباره به عالم خاکی بازگشته بود، تا برای نجات قوم جان خود را فدا کند؟

+ Yuan Chwang, Tirthankara, Parshava

٦
هند و آسیا

تعلیم گوتاما معروف به بودا که خود او نه دعوی نبوت داشت نه داعیه تأسیس شریعت، بیشتر نوعی طریقت بود که استاد و مرشدآن هم برای خود در سلوک آن جز عنوان «بیدار» (=بودا) مرتبه‌یی قایل نبود، اما شاگردان و پیروان که در تعلیم او طریق نجات را به اعتقاد خود پیدا کردند، در حق او به دیدهٔ تعظیم فوق‌العاده می دیدند و تدریجاً چنانکه همواره کاملان طریق در نزد مریدان تلقی می‌شوند وی نیز در نظر آن طایفه به عنوان واصل کامل مرتبهٔ تألّه پیدا کرد و با آنکه اصل تعلیم او متضمن قول به الوهیت نبود و نهایت کمالش هم متضمن وصول به فنای ذات (نیروانا) محسوب می‌شد، اقوال و احوالش اُسوهٔ طالبان کمال تلقی شد، و طریقت او تدریجاً به نوعی شریعت تبدیل گشت که از آن تعبیر به دین بودایی شد و بعد ازاویکچند در هند بر سایر دیانات و حتی بر آیین برهمن تفوق پیدا کرد، چنانکه آشوکا+ امپراطور هند در اواسط قرن سوم قبل از میلاد آن را آیین رسمی کشور ساخت (ح ٢٦٠ق‌م) و بعدها کانیشکا+ پادشاه قوم کوشانی (کشانی) در قرن اول میلادی در قلمرو خویش واقع در پیشاورو شمال غربی هند در نشر و ترویج آن اهتمام تمام به جا آورد، و با آنکه چندین قرن بعد آیین بودا از هند طرد شد در قسمت عمدهٔ قارهٔ آسیا رواج فوق‌العاده یافت و مثل آیین

+ Ashoka, Kanishka

عیسی به عنوان یک شریعت جامع مورد تبلیغ واقع شد.

با این همه به رغم آنکه در عهد اشکانیان و ساسانیان در مناطق شرقی قلمرو آن دو خاندان آیین بودا با کیش زرتشت مجاور و معارض بود، تا پایان عهد ساسانیان در آن نواحی هم ظاهراً از حدود بلخ و بامیان به داخل قلمرو ایران هرگز نفوذ قابل ملاحظه‌یی نیافت. البته مقارن ظهور مانی فعالیت دعوتگران بودایی هم در قلمرو نوبنیاد ساسانی ظاهراً جالب توجه بود وکرتیر موبد در دفع آن نیز مثل سایر بدعتهای رایج در اکناف مملکت اهتمام نمود هر چند ذکر گئوتمه نامی در یک موضع اوستا (فروردین‌یشت ۱۶/۱) اشارت به معاصر بودن زرتشت را با بودا - که همین نام را داشت - الزام نمی‌کند[۱۸۳] مجرد ذکر این نام در طی این یشتهای بعد ازعهد زرتشت ممکن است جهت رفع تزلزل کسانی از مزدیسنان عهد ساسانی بوده‌باشد که در آن ایام مورد تبلیغ داعیان بودایی واقع می‌شده‌اند، و با این اشارت که به احتمال قوی به هر حال مربوط به بوداست [۱۸۴] خواسته‌اند صاحب این شریعت را معارض زرتشت نشان داده باشند و اورا در مناظره با وی نیز مغلوب جلوه داده باشند تاآنچه رادعوتگران بودایی مردم را بدان می‌خوانده‌اند امری نشان دهند که از پیش و از همان عهد زرتشت بطلان آن در نزدِ مزدیسنان محقق شمرده شده باشد. چنانکه ذکر طعنه‌آمیزی که در **وندیداد** از اجزای متأخر اوستا از نام بوئتی با عنوان «دیو» آمده است اگر آن گونه که برخی محققان پنداشته‌اند [۱۸۵] مربوط به بودا باشد غرابتی ندارد و آن نیز به همین نیت و جهت تحذیر مزدیسنان از قبول دعوت و تبلیغ راهبان بودایی ممکن است به اجزای اوستا الحاق شده باشد، و در دفع این احتمال نقد و بحثی که بعضی محققان طرح کرده‌اند[۱۸۶] چندان مایهٔ اقناع به نظر نمی‌رسد و اسناد عنوان دیو و از آن بدتر هم به دشمن دین، در نزد موبدان‌واقران آنها، اگر چند بکلی مبنی بر مجرد سوءظنی باشد، امری غیرمحتمل نیست.

البته در افسانه‌های **خوتای‌نامک** هم در قصهٔ لهراسب واعتکاف‌او در نوبهار بلخ [۱۸۷] ممکن است اشاره‌یی ضمنی به گرایش لهراسب به یک آیین زاهدانه و ریاضت‌آمیز مضمر باشد، چنانکه از قولی هم که مسعودی در **مروج الذهب** در باب انتساب بنای نوبهار به منوشهر (منوچهر) پادشاه افسانه‌یی ایران نقل می‌کند نیز همین معنی مستفاد است، و مسعودی که به مناسبت نوبهار سخنی از بوذاسف را هم که بر کتیبه‌یی در نوبهار بوده است نقل می‌کند در ضمن اشارت به سابقهٔ پرستش اصنام و

کواکب در بین طوایف چین و هند و جز آنها خاطرنشان می‌کند که این رسم پرستش کواکب و اصنام باقی بود تا وقتی بوذاسف در هند ظهور کرد و از طریق سند و زابلستان و کرمان به ایران آمد و او مذهب صابئه را در اوایل فرمانروایی طهورث بنیاد نهاد، و با آنکه بر وفق اشارت این مورخ، وی خلق را به زهد ترغیب کرد و آنها را به سعی در تعالی نفوس از مرتبهٔ عالم سفلی دلالت نمود، به سبب رعایت ادراک و عقول عام عبادت اصنام را تجدید کرد [۱۸۸]. از این اقوال برمی‌آید که بوذاسف جز بودا نیست و در واقع احوال او با اقوال و رسوم فرقه‌های بودایی که بعد از وی پیدا شدند و با آنچه از عادات و آداب بت‌پرستان عهد جاهلی در بین اعراب معمول بوده است در روایات او باید خلط شده باشد.

به هر حال از روایات مسعودی در مروج الذهب و از آنچه ابن‌الندیم در **الفهرست** نقل می‌کند، تردیدی باقی نمی‌ماند که نام بودا به صورت بوداسف در نزد مسلمین شهرت داشته است، و ابن‌الندیم هم از یک مأخذ خویش وی را پیام‌آور آیین سمنی می‌خواند، و در ذکر اختلاف اقوالی راجع به صورتهای گونه گون بُد (= البد، بت) که در بین هندوان مورد عبادت واقع می‌شود، به این نکته هم که بعضی آن را صورت بوذاسف حکیم که از جانب خداوند فرستاده آمده دانند، نیز اشارت می‌کند، و در عین حال با ذکر سایر اقوال، عقاید فرقه‌های مختلف بوداپرستان را یاد می‌کند که بعضی صورت بُد (= البد، بودا) را عبارت از باری تعالی، و بعضی آن را صورت رسول وی می‌دانند [۱۸۹]. البته لفظ «بت» در فارسی از نام بوداست و آنچه در روایت مورخان و متکلمان به عنوان «البد» می‌آید نیز غالباً مربوط به اوست، جز آنکه صور و تماثیل او را هم که عبارت از بتان باشد به همین عنوان و گاه به صورت جمع (بد ده) خوانده‌اند. قصهٔ بلوهر و بوذاسف هم، که براساس قسمتی از روایات راجع به احوال بودا و لیکن از منابع مختلف تلفیق شده است، ظاهراً از شهرت نام او به عنوان صورت به قالب فارسی درآمدهٔ آن (به قیاس لهراسف، جشنسف، گشتاسب...) حاکی است، چنانکه کتابی مستقل هم که ابن‌الندیم در ضمن کتاب منقول از اسمار و خرافات و احادیث هند به نام **کتاب بوذاسف مفرد** نقل می‌کند [۱۹۰] هم متضمن صورتی از نام اوست که در نواحی مجاور ایران متداول بوده است، و محتمل است در عین حال خلط و تصحیفی با نام متابعان طریقت او باشد که بوذیسفیه خوانده می‌شده‌اند و نام آنها تصحیف لفظ مشابهی است در زبان قوم+.

+ Bodhisattva

باری با توجه به اخبار اساطیری مربوط به عهد طهمورث و منوچهر، و با آنکه آیین بودا درنواحی بلخ همچنان تا اواخر عهد ساسانیان رواج داشت، و مخصوصاً با توجه به آنچه هیون تسانگ+ زایر بودایی اهل چین در این ادوار از کثرت راهبان و تعدد معابد و دیرهای بودایی در آن نواحی و از وجود بعضی اشیاء متبرک منسوب به بودا در قلمرو یا در خزانهٔ پادشاه ایران روایت می‌کند، آشنایی ایرانیان خاصه در نواحی خراسان با مبادی و تعالیم بودا، که ازجمله انعکاس آن در قصهٔ ابراهیم ادهم شاهزادهٔ بلخ و ترک کردن ملک پدری از آن حاکی به نظر می‌رسد، البته غرابت ندارد. اینکه برمکیان که جد آنها ظاهراً با عنوان پرموک متولی این نوبهار بودایی بلخ بوده است بعدها، به رغم توجه و علاقه‌یی که ظاهراً به حکم همین ارتباط با دنیای هند به معارف و علمای هند نشان می‌داده‌اند [۱۹۱]، اجداد خود را عمداً به آیین زرتشت منسوب می‌کرده‌اند و نوبهار را «بیت نار» جلوه می‌داده‌اند شاید از باب اسناد نوعی حق وراثت عنوان وزارت یا در واقع اثبات اولویت در این باب برای خودشان بوده است ـ از آنکه خاندانهای وزرای عهد ماقبل اسلام به آیین زرتشت منسوب بوده‌اند [۱۹۲].

طرفه آن است که با وجود این سوابق آشنایی بین بلاد شرقی دنیای اسلامی باآیین بودا، در اقوال متکلمان و مورخان اسلامی معلومات دقیق قابل اعتمادی در باب بودا، نظیر آنچه در کتاب **ماللهند** بیرونی درباب عقایدوآراءهندوان وبرهمنان آمده‌است به چشم نمی‌خورد. قصهٔ **خنگ بت و سرخ بت** عنصری بلخی هم که ابوریحان بیرونی نیز اصل آن را ظاهراً از سنسکریت به عربی نقل کرده بود [۱۹۳] ویک روایت بودایی محسوب می‌شد ظاهراً موجب نشر اطلاعات بیشتری در باب آیین بودا بین مسلمین این نواحی نشده است. مسعودی که در کتاب **التنبیه والاشراف** در ذکر بیت‌الذهب مولتان اشارت به ظهور اولین بودا (البد) در بین هندوان دارد و در این باب تاریخ فوق‌العاده قدیمی نقل می‌کند [۱۹۴] ظاهراً ناظر به احتمال ارتباط لفظ با نام بوذاسف نیست. چنانکه ابوریحان بیرونی هم با تبحری که در مذاهب و مقالات اهل هند دارد در باب بودا ظاهراً بدان سبب که پیروان وی در آن زمان در هند بسیار معدود بوده‌اند چندان اطلاعات دقیق درست به دست نمی‌دهد. فقط شهرستانی مؤلف **الملل والنحل** است که اطلاعات بیشتر لیکن نه بکلی عاری از خلط و اشتباه در این باب عرضه می‌کند. وی

+ Hioun Tshang

حتی نام خاندان بودا (البد) را با اندک تحریف (شاکمین = ساکیامونی) نقل می‌کند و با آنکه زمان وی را به پنج هزارسال قبل از هجرت تخمین می‌کند اوصاف شخص بودا و احوال مرتاضان تابع وی (بوذیسفیه) را با ذکر پاره‌یی عقاید و تعالیم بودا نقل می‌کند که البته از بعضی نکات جالب خالی نیست، سایر اهل مقالات هم چنانکه از **الفهرست** و از اشارت **بیان‌الادیان** مستفاد است وی را در شمار ثنویه و سمنیه آورده‌اند و از وی به لقب بوذاسف الحکیم یاد کرده‌اند[۱۹۵] - که متضمن اشارت به نبوت او نیست.

آیین بودا، که پیام‌آور آن داعیهٔ نبوت و تشریع شریعت نداشته است، از وی در نزد پیروانش تجسم وجودی ایزدی ساخته است، و شاید همین طرز تلقی به علاوهٔ بعضی روایات متناقض موجب شده باشد تا برخی محققان عصر در باب اصالت وجود تاریخی او هم اظهار تردید نمایند، و با این حال نفی جنبهٔ تاریخی وجود او که هنوز بعضی اهل تحقیق بدان تمایل دارند ظاهراً مستندی جز مجرد توهم ندارد و نمی‌توان آن را تأیید کرد[۱۹۶]. به هر حال گوتاما بودا که تعلیم او خیلی بیشتر از تعلیم معاصرش مهاویرا رنگ تعادل دارد، خیلی کمتر از آن با طبایع اهل هند توافق یافته است، و با آنکه به اندازهٔ آن در خود هند ریشه ندارد، تأثیری بس قویتر از تأثیر «آیین جَین» باقی گذاشته است. اینکه جامعهٔ هندو با علایق دیرینه‌یی که با سنتهای برهمنی داشته است نسبت به حفظ و بقای این تعلیم چندان علاقه‌یی نشان نداده است تا حد زیادی از آن روست که تعلیم وی مبنی بر تجارب روحانی شخصی بوده است و خیلی بیش از آیین جین با آداب و رسوم جاری جامعهٔ هند ناسازگاری داشته است.

در واقع اذهان متوغل در مسائل غامض و پیچیدهٔ مابعدالطبیعی در محیط فرهنگ آیین براهمه از آن جهت به این تعلیم پشت کرد که به قول اولدنبرگ+ این آیین با هر گونه بحث مابعدالطبیعه‌یی که هیچ‌فایدهٔ اخلاقی بر آن مترتب نباشد بیگانه بود[۱۹۷]. در گفت وشنودهایی که از او منقول است داستانی هست که در بارهٔ جستجوی او در منشأ و منتهای عناصر چهارگانه نقل می‌شود. در این جستجو، در عالم کشف و رؤیا به انواع آلهه رجوع کرد و هیچیک نتوانست مشکل او را حل کند، بالأخره به پیشگاه برهما راه یافت و آنجا هم برهما محرمانه به وی اقرار کرد که در این باب چیزی نمی‌داند[۱۹۸]. قصه نشان می‌دهد که نزد وی اشتغال به این معانی اتلاف عمر است،

+ Oldenberg

برای نیل به نجات، بودا نه همان از طرح مسائل مابعدالطبیعه و از قول به وجود آلهه و روح فردی خودداری می‌کند، از اجرای مناسک و تقدیم قربانی هم که لازمه‌اش قتل موجودی زنده است تحذیر می‌کند، و با تعلیم این نکته که نیل به رستگاری و وصول به سعادت در دست خود انسان و بسته به سعی وکوشش خود او و در تزکیهٔ نفس و اجتناب از تعلقات دنیوی است، به این اندیشه که موجود دیگری اسباب سعادت یا شقاوت مارا فراهم می‌کند از سرِشک لبخند می‌زند.

گئوتما یا گوتاما+ معروف به بودا (البُد، بوذاسف) ظاهراً در حدود سنهٔ ۵۶۰ق‌م در حوالی شهری به نام کاپیلاواستو+، در شمال هند در مناطق مرزی واقع بین نپال و ولایت اود+ در فاصلهٔ صدمیلی بنارس به دنیا آمد. پدرش با نام شودهودنه+ از خاندان گئوتاما، سرکردهٔ قبیلهٔ استقلال‌جوی شاکیا بود و در ناحیهٔ کوچکی از مناطق واقع در دامنهٔ جبال هیمالیا فرمان می‌راند. مادرش که مایا+ نام داشت هفته‌یی بعد از ولادت فرزند درگذشت. با این همه کودک بی‌مادر، تحت مراقبت پدر و خویشان خویش، در درباری آکنده از ثروت و جلال، دوران کودکی و جوانی را یکسره در بازی و ورزش و شادمانی گذراند. معهذا به رغم آنکه در نوزده سالگی زن گرفت و با آنکه پدرش کوشید تا او را از هر چه در دنیا مایهٔ رنج و تألم خاطر است برکنار نگه دارد، چند سالی بعد مقارن همان اوقاتی که شاهزاده بانو گوپا+ همسرش برای وی پسری زاد، شاهزادهٔ جوان اندیشهٔ زهد و انقطاع را که در آن ایام همه جا حتی بین نجبا و جنگجویان راه داشت متضمن جاذبه‌یی مقاومت‌ناپذیر یافت، چرا که سرانجام در طی چند گردش که درخارج از قصر پدر کرد برخورد با «چهار نشانه»یی که بر موجب «پیشگوییها»ی منجمان موجب گرایش روح وی به آن عوالم می‌شد و شامل دیدار نمونهٔ پیری و بیماری و مرگ و بالاخره زاهدی مرتاض و ازجهان رسته بود، وی را به بیهودگی حیات جهان و لزوم رهایی از جاذبهٔ آن متوجه نمود. مشاهدهٔ حال مرتاض از دنیارسته در خاطر شاهزاده چنان تأثیری گذاشت که فرزند خاندان گوتاما را عارف قبیلهٔ ساکیا (شاکیامونی)+ کرد، و در بین آن همه راحت و نعمت عزم خود را به ترک همهٔ علایق جزم نمود و در جستجوی راه نجات و

+ Gautama (Gotam), Kapilavastu, Oudh, Shuddhodhana, Maya (Maha Maya), Gopa, Sakyamuni

طریق معرفت همه چیز حتی فرزند محبوب را بدون دغدغه رها کرد و سرانجام با لباس مرتاضان برای نیل بدانچه در آن ایام هم مثل عصر ما جز با ترک همهٔ دلبستگیها وصول بدان در تصور نمی‌آمد در جنگلهای دوردست اطراف به ریاضت و مجاهده پرداخت.

گوتاما شاکیامونی تازه بیست و نه ساله بود که زندگی تازهٔ خود را آغاز کرد. هفت سال روزه‌های طولانی و شب زنده‌داریها و ریاضات مشقت‌آمیز افسانه‌واری را که در احوال او و غالب مرتاضان آن ایام نظایر آن نقل است بر وفق آیین برهمن بسر برد، و عاقبت چون دریافت که راه نیل به مقصد این ریاضتهای افراط‌آمیز نیست، یارانش که پنج تن برهمن مرتاض بودند از نجات وی مأیوس شدند و به ترک صحبتش گفتند. اما او بی آنکه راه ریاضت برهمنان را که بی‌فایده دید دیگر بار دنبال کند، طریق نجات را در معرفت معنی حیات از طریق مراقبه و اشراق و شهود جست. در ولایت بهار، در محلی به نام بودگایا+ در زیر درخت انجیری که بعدها شجرهٔ معرفت (بودهی)+ خوانده شد هفته‌ها در حال ریاضت و تجرد و سکوت و در حالی که چهارزانو نشسته بود و هیچ حرکتی نمی‌کرد، در استغراق و مراقبه‌یی که مصمم بودتا کشف حقیقت و نیل به مقصد از آن حال بیرون نیاید [۱۹۹] سر کرد، و با آنکه «مارا»+ی اغواگر و مُوَسوِس، که در اساطیر قوم حکم شیطان را در نزد مسلمین دارد، به انواع درصدد انصراف او و از استمرار در این استغراق و از نیل به حاصل آن برآمد، شاکیامونی از جای نرفت. بالأخره در پایان چهار هفته مراقبه و تأمل و در پی تحمل وساوس و امتحانها، شب‌هنگام در پی چندین «واقعه» و مکاشفه نایل به دریافت این حقیقت شد که مانع انسان در نیل به نجات جز تعلق‌خاطر به حیات (تانها)+ نیست و فقط با رهایی از آن می‌توان به نیروانای کامل که قطع مراتب تناسخ و رهایی از بازگشت مجدد به عالم حیات و تحمل آلام و مصایب مترتب بر آن است رسید. اشراق و شهود با القای این معنی وی را از خواب هستی و جهل ناشی از آن بیدار کرد، در عین حال زندگیهای سابق خود او که طی رجعتهای تناسخی و در طول ادوار و اکوار برای خود وی حاصل شده بود، و همچنین حقایق احوال عالم چنانکه بود و چنانکه هست و خواهد بود در یک سلسله توالی حوادث که رویدادها را تصویر می‌کرد بر وی به طریق مکاشفه معلوم و مشهود گشت [۲۰۰]. شاکیامونی با ادراک این حال، نیل به مرتبهٔ «بودا» را ـ که به معنی بیدار و صاحب

+ Budhgaya, Buddhi, Mara, Tanha

بصیرت و مکاشف عالم غیب است ـ در مورد خود محقق یافت و در عین حال مکاشف این معنی هم شد که وی ناچار اولین «بودا» در تمام عالم نیست، اما تعلیم این کشف و ارشاد طالبان که تمسک به طریق براهمه عمر آنها را بیحاصل به هدر می‌دهد بر وی ضروری است. چند هفته‌یی بعد ازنیل به این مکاشفه که شاکیامونی را به مرتبهٔ «بودا» تعالی داد و وی از آن پس «صاحب سعادت» (بهاگواد)+، واصل به حق (تاتها گاتا)+ ، و فایز به مقصد (سید هارتا)+ گشته بود، جنگلی را که در آن به حقیقت واقف گشته بود ترک کرد، و در حالی که عازم شهر مقدس بنارس بود، تعدادی طالبان و زاهدان را در بین راه دعوت و تعلیم نمود. بودا که با نیل به این مکاشفه مرشد و رهبر و هادی تعداد کثیری نفوس طالب حقیقت گشت، از آن پس نیز طریقهٔ فقر و سادگی خود را ترک نکرد و تا پایان عمر همچنان در حال سفر و تبلیغ بسر برد و مثل مرتاضان دیگر از صدقات و هدایایی که به وی داده می‌شد معیشت می‌کرد.

در جنگلهای نزدیک بنارس به آن پنج تن برهمن که وی را ترک کرده‌بودند برخورد و نخست آنها را تبلیغ و تعلیم کرد. بعد از آن دعوت خود را در بین طالبان دیگر نشر کرد، و بی آنکه طریق نجات را بر غیر طایفهٔ مرتاضان و برهمنان سد کند همهٔ طبقات را بدون تمایز در مراتب به پیروی از طریقهٔ شریفهٔ (= آریامارگا)+ خویش دعوت کرد. موعظهٔ بنارس که وی جهت ارشاد و تعلیم آن پنج برهمن القا کرد، مثل موعظهٔ جبل در شریعت عیسی، انعکاس فوق‌العاده‌یی در تاریخ آراء و دیانات عالم پیدا کرد. بعد از آن در طی سیاحتهای دایم و تقریباً بی‌انقطاع خویش که به اطراف و اکناف آن نواحی کرد تدریجاً شاگردان و پیروان بسیار بر وی گرد آمدند. در سخنانی که متضمن ابلاغ پیام و تعلیم طریقت خویش بود وی گاه با شیوهٔ گفت و شنودی که محاورات سقراط را به یاد می‌آورد، و گاه با طرز بیانی که رسم معمول خطابات تمام دعوتگران است، وی افراد طالبان یا جماعت پیروان را مخاطب می‌ساخت. در برخی روایات هست که این مسافرتها وی را تا نواحی شمال غربی هند و حدود ولایت پنجاب هم برد. اما وی در این سفرها جا ومکان معین نداشت، مریدان گه گاه بستان و خانهٔ خود را در شهرها و مزارع در اختیارش قرار می‌دادند، اما سفرهای او غالباً به رسم سایر مرتاضان، پیاده و ساده و همراه با دریوزگی بود. در فصل باران یا به خاطر دشواریهای سفر و یا به

+ Bhagvat, Tathagata, Sidharta, Aria Marga

سبب آنکه در چنین ایام مسافرت وی به همراه مریدان اضرار به حیوانات رامـمکن بود اجتناب‌ناپذیر کند، این مسافرتها را ترک می‌کرد و در شهرها و در بین یاران به تعلیم و ارشاد می‌پرداخت.

در بین انبوه کسانی که طی این مسافرتها به وی گرویدند و بعضی از آنها در حلقهٔ مریدانش با وی مصاحب و همراه شدند، پسر خود وی و همچنین پدر و نامادریش با تعدادی از منسوبان قبیله‌شان را باید ذکر کرد. یک پسرعمش موسوم به آناندا+ مرید خاص و خادم و مصاحب جدایی ناپذیر استاد شد. پسرعم دیگرش به نام دواداتا+ نیز، که بعدها با وی به خصومت و رقابت برخاست، در شمار این گرویدگان منسوب به قبیلهٔ شاکیا بود. استقبال طالبان از تعلیم وی، که اکثر آنها مفتون سادگی رفتار و صدق لهجهٔ استاد بودند، سبب شد که بودا گه‌گاه برخی از این شاگردان و مریدان خاص و تربیت‌یافته را برای نشر «طریقهٔ شریفه» به اطراف گسیل دارد. طی مدتی طولانی ـ ازسی و شش سالگی تا حدود هشتاد سالگی وی ـ طریقهٔ وی که طریق اوسط بود و متضمن دوری از هر چه خلاف اعتدال به نظر می‌آمد، تدریجاً در بسیاری از نواحی شمال هند نشر شد و حتی به نواحی جنوبی (دکن) هم رسید. بالأخره زندگی سخت و کثرت اسفار نیروی جسمانی اورا که ریاضتهای دشوار هم آن‌را بشدت کاسته بود تحلیل برد. در اوایل زمستان سال ۴۸۷ق‌م، به دنبال بیماریی کوتاه، درضمن یک مسافرت که در صحبت آناندا پیش گرفته بود، آخرین رمق حیات جسمانی خود را هم از دست داد و به نیروانای کامل+ که فنای بی بازگشت بود پیوست [۲۰۱].

آنچه در هنگام نزع به آناندا خاطرنشان کرد و وی را از گریه و مویه در مقابل امری که اجتناب از آن ممکن‌نیست بازداشت تا حدی آخرین سخنان سقراط را در رسالهٔ **فدون**+ دراین باب به خاطر می‌آورد [۲۰۲]. در همین هنگام به چند تن راهبان هم که گرد بالین استاد جمع آمده بودند این معنی را یادآوری کرد که بی‌شک «هر آنچه ترکیب پذیرفته است سرانجام به انحلال منجر می‌شود. بر شماست که در نجات خویش جهد نمایید» [۲۰۳]. به هر حال بعد از رحلت بودا که بر وفق روایات مأثور قوم با ظهور آیات همراه بوده است، جسد بودا با تشریفات شایسته و بر وفق رسم معمول هندوان سوخته شد و بقایای آن در همان محل مرگ دفن گشت یا با اشیای متبرک متعلق به

+ Ananda, Devadatta, Parinirvana, Phedon

وی بین طوایف تقسیم گشت و در معابد این طوایف مختلف نگهداری شد. چیزی از این اشیای متبرک بود که قرنها بعد به صورت غنیمت یا هدیه به ایران آمد و چندی در خزانهٔ خسرو انوشروان بود[۲۰۴]. البته بودا بدان سبب که برای «طریقهٔ شریفه» خود قانون اخلاقی لازم (دهارما)+ را تعلیم کرده بود و در جامعهٔ پیروان خود (سانگها)+ نظم و انتظام مشخص مقرر کرده بود در نشر تعلیم به خلیفه‌یی حاجت نداشت، اما امر جمع و تدوین تعالیم وی، که در خطاب به یاران ایشان را به تأمل در آنها و اجتناب از پیروی اقوال دیگران توصیه کرده بود، برای یارانش باقی ماند که از همان آغاز موجب بروز اختلافها گشت. از این مواعظ و گفت و شنودها آنچه دو قرنی بعد از وی (ح ۲۴۱ق‌م) جمع شد «زنبیل» یا «سبد» (پیتاکا)+ خوانده شد که طی چندین قرن بعد از رحلت بودا فقط سینه بسینه نقل می‌شد، و مجموعهٔ آن که بعد از کشف و نشر خط (بین ۸۰ تا ۲۰ق‌م) در سه بخش تنظیم شد وبه همین سبب سه زنبیل (تری پیتاکا)+ خوانده می‌شد ظاهراً نخست به زبان پالی+ ـ که شعبه‌یی از سنسکریت بود ـ تحریر شد که هر چند خیلی بعد از عهد بودا تدوین یافت، ظاهراً سعی قوم در حفظ و روایت اصل اقوال استاد تا حدی ضامن صحت انتساب آنها باشد. این سه زنبیل که شامل **زنبیل حکایات (سوتّاپیتاکا)**+، **زنبیل طریقت (وینایاپیتاکا)**+، و **زنبیل شریعت (آبهیدهامّاپیتاکا)**+ می‌شد گه گاه متضمن لطایف و دقایقی است که لااقل در زنبیل حکایات یادآور محاورات افلاطونی به‌شمار آمده است. به هر حال در مجموعهٔ روایات مقدس بودایی، بین آنچه در زبان پالی و زبان مگادی+ که دو شاخهٔ جدید سنسکریت محسوب‌اند با آنچه در روایات سنسکریت از این جمله نقل است اختلافهایی هست که تفاوت آنها با یکدگر و هم با آنچه در السنهٔ چینی و ژاپنی و جز آنها آمده است خالی از اهمیت نیست[۲۰۵]. اختلاف نظرها در تفسیر و تقریر این تعلیم علاوه بر ایجاد دو مذهب بزرگ هینایانا و مهایانا شامل فرقه‌های گونه گون در این مذاهب هم می‌شد، نیز این اختلافها در باب مجموعهٔ متون مقدس و ملحقات آنها قابل ملاحظه است.

معهذا تقریر مبانی و اصول تعلیم بودا از روی مجموعهٔ این متون دشوار نیست، دشوار آن است که تصویری موجز از این مجموعهٔ تعلیم در حد فهم خواننده‌یی که با

+ Dharma, Sangha, Pitaka, Tripitakas, Pali, Sutta Pitaka, Vinaya Pitaka, Abhidhamma Pitaka, Magadhi

مبادی آن و با تاریخ فکر و فلسفهٔ قوم آشنایی ندارد بتوان در چند سطر محدود عرضه کرد، و هر قدر ممکن شود از تعبیرات پالی و مگادی و سنسکریت و چینی به آنچه متضمن تصوری از مفهوم آنهاست اکتفا نمود. در واقع خلاصهٔ این تعلیم که وجود آلام حیات و ارتباط آن با تعلق به حیات و طریق رهایی از آن است در موعظهٔ بنارس، معروف به موعظهٔ باغ غزالان،طی عنوان چهار حقیقت شریفه تعبیر شده است، و البته این نکته که وی از این حقیقت تعبیر به شریفه (آریا)+ می‌کند ناظر به جنبهٔ اخلاقی لازم مفهوم شریفه است، به قوم و نژادی که این عنوان را به خود داده بود نظر ندارد، چرا که تعلیم بودا متضمن اخوت جهالی+ است بین وضیع و شریف - و با قطع نظر از طبقه و نژاد.

اصل تعلیم هر چند مقبول برهمنان و پیروان آیین عامهٔ هندوان نشد اما بکلی با مبانی آنها تضاد جوهری هم نداشت، فقط حاصل آن که شیوهٔ ریاضات خاص و مراسم قربانی و فدیهٔ آنها را در نیل به نجات بی فایده نشان می‌داد در نزد قوم تا حدی متضمن بدعت محسوب می‌شد. اعتقاد به اینکه زندگی رنج است وحاصل آن به صورت «کارما» انسان را در توالی یک سلسله صورتهای تناسخی از حالی به حالی و از رنجی به رنجی منتقل می‌کند جز در برخی جزئیات با آنچه به وسیلهٔ مرتاضان براهمه القا می‌شد تفاوت نمی‌کرد، اما نتیجهٔ این جزئیات و شیوهٔ نیل به معرفت حقایق متضمن آن با ریاضات قوم و مناسک و تشریفات آنها و با نقشی که تعلیم آنها در الزام نظام طبقات (کاستها) داشت قابل تلفیق نبود. آنچه در این تعلیم اهمیت داشت مخصوصاً بیان این نکته بود که چون سلسلهٔ تناسخ متضمن پاداش اعمالی است که بقای کارما بعد از فنا و انحلال اجزای وجود ظاهری، در ضمن انتقال وی از یک نشئهٔ تناسخی به نشئهٔ دیگر، بر انسان الزام می‌کند، پس اگر اعمال انسان از آنچه موجب این تنبیه و عقوبت اخلاقی گردد خالی باشد امید رهایی از چنبرهٔ تناسخ هم برای وی هست. این امری است که بودا نیل بدان را، که به اعتقاد وی از طریق اجتناب از شر و التزام خیر ممکن می‌گردد، و راه وصول به مرحله‌ای را که حیات از توالی در ادوار تناسخ مستغنی شود، در قطع تعلق از هستی و در رهایی از میل به حیات می‌داند، آن را نه در مجرد ریاضت و تمسک به تقالید برهمنا، بلکه در تأمل و مراقبهٔ باطنی که منجر به اشراق و شهود شخصی گردد نشان می‌دهد. هدف این تعلیم هم ارشاد طالبانِ کمال به مرحله‌ای از سکون و آرام قلبی

+ Arya, Satiyani

است که در آن میل بـه زندگی و عشق به استمرار حیات جسمانی جای خود را به میل و علاقه به رهایی از تمام علایق و سعی در اتصال به امری که ورای آن تجدید حیات و ادوار تناسخ و آلام وابسته به آنها وجود نـدارد می‌دهد و بدین گونه، انسان از طریق نفی انانیت و ترک تعلقات به آنچه کمال سلوک روحانی او محسوب است می‌رسد.

بودا که خوض در ماورای طبیعت را بدان سان که در تعلیم براهمه می‌آمد و منجر به الزام مناسک فدیه و حفظ نظام طبیعت می‌شد ترک کرد، وجود روح فردی را هم که تناسخ بر آن وارد شود تأیید ننمود، چنانکه از وجود نیرویی متعالی که سابق بر نظام عالم و صانع آن باشد نیز مبنایی برای تعلیم طریقهٔ خویش نساخت. قول به تناسخ و اعتقاد به نیروانا را هم که در مقالات براهمهٔ هند بود بر وفق اعتقاد خویش و بدون اتکا بر مبادی آنها مبتنی کرد. درواقع آنچه بودا آن‌را نفی و تقبیح می‌کند مجرد جسم نیست، انانیت است که جسم فقط نمایش آن محسوب است، و چنانکه نفی جسم به نفی انانیت نمی‌انجامد،‌نفی انانیت هم بالضرور به نفی جسم نیاز ندارد،‌مستلزم نفی تعلق به آن و لوازم آن است و این همه هم تصور وجود روح مجرد فردی را که در حلقهٔ توالی در تناسخ درگیر باشد ضروری نشان نمی‌دهد.

البته انانیت که حاصل ترکیب اجزا (سانکهارا)+ و شامل جسم، حس، ادراک، شعور غریزی، و عقل می‌شود، مثل هر ترکیب دیگر که در عالم هست، محکوم به فساد و انحلال است، و در این میان جایی برای وجود روح فردی باقی نمی‌ماند تا بقای آن تناسخ را بدان گونه که بعضی دیگر از قایلان تناسخ بدان معتقد شده‌اند داعی انتقال روح در قوالب متعدد دانی یا عالی سازد. معهذا به اعتقاد بودا و بر وفق تعلیم وی، «کارما» که از استمرار این ترکیب اجزاء خمسه در مدت عمر فرد انسانی حاصل می‌آید باقی می‌ماند، و به مثابهٔ شمعی که شمع دیگر را برفروزد یا همچو دانشی که از استادی به شاگرد وی منتقل شود، در هیئت یا صورتی دیگر ترکیب اجزاء را به هم متصل می‌دارد و حیات دیگر را با جمیع آلام و مصایب ملازم و مساوق آن به‌وجود می‌آورد، و تا وقتی عطش هستی و میل به حیات در آن باقی است تناسخ در ادوار را ادامه می‌دهد. تعلیم بودا و طریقهٔ وی ناظر به ارشاد طالبان برای نیل به مرتبه‌ای است که بتوان از چنبرهٔ این تناسخ رست و برای وصول به نیروانا آمادگی یافت.

+ Sankhara

به هرحال صورت جامع تعلیم بودا، که طی چهار حقیقت شریفه در موعظهٔ بنارس به وسیلهٔ وی در خطاب به مرتاضان «باغ غزالان» و یاران سابق خویش به بیان آمد و بعدها موجب پیدایش مذاهب و فرقه‌های بودایی در تفسیر و تلقی مفهوم آنها گشت، پیروی از طریقه‌یی را الزام می‌کرد که یاران وی از آن به «طریق اوسط» تعبیر کردند. هر چند نقل تمام اقوال وی در این باب در اینجا نمی‌گنجد، اجمالش آن است که حقیقت اول تعلیم وی آلام حیات را همچون ولادت و پیری و بیماری و جز آنها تعریف می‌کند. حقیقت دوم منشأ و علت آلام را به بیان می‌آورد که عبارت از تعلق به حیات و عطش هستی است. در حقیقت سوم وسیلهٔ رهایی از آلام را بیان می‌کند که جز ترک تعلق و نفی میل و علاقه به حیات نیست. حقیقت چهارم راه نیل به این ترک تعلق را بیان می‌کند که تمسک به طرق هشتگانهٔ اخلاقی و تربیتی است و در واقع التزام «طریق اوسط» را در عمل و اندیشه الزام می نماید.

طرق هشتگانه البته مبنای اخلاقی تعلیم بودا محسوب است و از لحاظ مورخ ادیان کمتر از اصل چهار حقیقت که مبنای فلسفی این تعلیم است اهمیت و تأثیر ندارد. این طرق هشتگانه را خود وی در ضمن حقیقت آخر عبارت می‌داند از: ایمان پاک، نیت پاک، سخن پاک، کردار پاک، وسایل معیشت پاک، استعمال آن وسایل در موضع و مورد پاک، خاطر پاک، و تفکر پاک. به هر تقدیر، این مایه پاکی مبنای اخلاق و رفتاری را تمهید می‌کند که بنای آیین بودا را در عمل قابل ملاحظه نشان می‌دهد. از آنچه در تقریر و تفسیر آنها نقل است برمی‌آید که نزد بودا نجات از تعلق به حیات، نیکخواهی در حق خلق، اجتناب از هرگونه اضرار به آنها، و حتی نیکی و گذشت و فداکاری در حق آنها را هم الزام می‌کند. این التزام نیکی نه فقط احتراز از قتل نفس را ضروری نشان می‌دهد بلکه، در آنچه از قول خود وی در تمثیل خرگوشی که در ظهورات سابق صورتی از صورتهای تناسخی خود بودا بود [۲۰۶]، نثارجان و عمر را هم برای تحقق مفهوم این نیکی در حق خلق امری قابل توصیه و شایان تأکید جلوه می‌دهد، و پیداست که این سجایای اخلاقی اگر در وجود طالب راسخ نباشد و در حد تظاهر بدانها، چنانکه شیوهٔ بعضی عوام‌فریبان و مدعیان است، متوقف گردد داعی به نجات نیست و تحقق به حاصل تعلیم استاد، که «چهار حقیقت» وی زبدهٔ آن به‌شمار می‌آید، ممکن نمی‌شود، و لاجرم نجات نهایی که عبارت از تشفی قطعی از عطش هستی و رهایی کامل از بازگشت مجدد ادواری است دست نمی‌دهد. در تقریر موانع نیل به نجات اصحاب، بودا

آنها را تشبیه به زنجیرهایی می‌کند که از آن جمله سلاسل عشره شامل علاقه به نفس، گرایش به شک، اعتقاد به خرافات مربوط به تأثیر مناسک، شهوات، غضب، میل به تناسخ در صورتهای مطلوب، علاقه به تناسخ در عالم مجردات، کبر و غرور، خودبینی و عجب، جهل و بیخبری است که با قوّت اراده باید آنهارا از هم گسیخت. با رهایی از این زنجیرها و سعی در التزام طرق هشتگانه، سالک به مرتبهٔ صاحب نفس قدسیه (ارهات)+ می‌رسد که مقام عارف کامل و صاحب اشراق است و با نیل بدین مقام سالک از مستیهای سه گانه، که عبارت از مستی شهوت و مستی جهل و مستی حرص است، ونیز ازخطر حیات مجدد و تهدید تناسخ ادوار می‌رهد. ورود به جامعهٔ بودایی و حلقهٔ پیروان بودا (سانگها) تعهد به پیروی از قانون اخلاقی (دهارما)ی وی را الزام می‌کند،واین قانون در عمل به مثابهٔ تعهدی است که سالک با تسلیم به صحتِ قانون خودرا به اجرای آن ملتزم می‌یابد. این عهود هم شامل ده ماده است که احکام عشرهٔ بودایی محسوب است،و از آن جمله پنج فقره: اجتناب از قتل انسان و غیرانسان، احتراز از تصرّف در آنچه به انسان داده نشده است، اجتناب از بی عصمتی، احتراز از مکر و غدر، پرهیز از شرب خمر و مستی، بر عامهٔ پیروان الزام می‌گردد؛ و پنج فقره دیگر: اجتناب از شکمخواری، اجتناب از لهو و لعب، احتراز از آرایش و استعمال عطر و زیور، احتراز از استراحت در بستر راحت، و اجتناب از تملک و قبول سیم و زر،فقط به راهبان قوم اختصاص دارد. البته تسامحی که در این احکام نسبت به عامهٔ پیروان منظور شده است از اسباب عمده در نشر تعلیم بودا در بین طبقات و اقوام هندو و غیرهندو شمرده می‌شود.

در نظر بودا واصل ناجی بضرورت از طبقهٔ خاص براهمه نیست، هر کس خشونت را ترک کند، از تعصب و نخوت و حسد اجتناب ورزد، از هر آنچه مایهٔ زیان و ناخرسندی خلق است دوری گزیند، و بدون ترس به فقر و ترک علایق گراید، ناجی و مستعد وصول به نیرواناست، خواه از حیث اصل و نسب از طایفهٔ برهمن باشد یا نباشد. التزام اخلاقی که در این «طریق اوسط» توصیه می‌شود انسان را در طول زمان به ترک جمیع تعلقات رهنمون می‌شود، در مدارج کمال بالا می‌برد و به مرتبه‌یی که فوز بدان موجب نیل به نیرواناست مجال وصول می‌بخشد. اینجاست که حیات مثل شعله‌یی که

+ Arhat

فرو می‌میرد خاموش می‌گردد و چون عطش هستی هم وجود ندارد تا دیگر بار مایهٔ اشتعالش گردد سالک واصل به عدم بی بازگشت می‌رسد و از سلسلهٔ تناسخ (سمساره) که جز تجدید آلام حیات نیست رهایی ابدی می‌یابد. شوپنهاور فیلسوف آلمانی که فلسفهٔ بدبینانهٔ خود را تقریباً بکلی براساس مفهوم نیروانا و الزام سعی برای نیل بدان بنا می‌نهد، در کتاب خویش موسوم به دنیا چون اراده و تصور، نیروانا را یک آرامش بی دغدغه، یک سکون ژرف و یک صفای درونی می‌خواند، و هر چند بین تلقّی او از نیروانا با آنچه منظور بوده است تفاوت بسیار است، این توجه او به اهمیت نیروانا هم اهمیت و عمق فلسفی مفهوم را نشان می‌دهد، و هم این نکته را که گرایش به این گونه افکار و عقاید به رغم آنچه بعضی مدعیان گه گاه اظهار کرده‌اند اختصاص به شرق ندارد، وابسته به زمینهٔ ذهنی است - در شرق یا غرب.

به هر حال در تعلیم بودا نیل به این مرتبه از کمال و سعی در جستجوی آن از «طریق اوسط»، چنانکه در خود هند اختصاص به طبقهٔ خاص ندارد و هر کس از هر طبقه‌یی می‌تواند در جستجوی رهایی بدان تمسک کند، این امر به قوم هندو هم مخصوص نیست، تمام خلق عالم از هندی و غیرهندی می‌توانند از این طریق به نجات نهایی فایز گردند و با نشر این تعلیم ممکن است روزی برسد که جمیع خلق عالم با ترک آنچه مانع از رهایی است خود را مستعد نیل به نجات بیابند و از آلام حیات برهند. برای تحقق این اندیشه است که بودا و پیروانش نیز مثل سایر دیانات و مذاهب هند به ریاضات مقرون با مراقبه و تفکر اهمیت می‌دهند [۲۰۷] و اشتغال به آنچه جوک و یوگا+ می‌خوانند در نزد اصحاب بودا نیز مثل براهمه اهمیت خاص دارد.

باری، جنبهٔ جهانی که در تعلیم بودا هست اگر آن را در خارج از هند با اشتیاق طالبان، و در داخل هند با مخالفت طبقات برهمن مواجه کرده باشد غریب نیست. در واقع مجرد گرایش یک شاهزاده به جستجوی شخصی در طریق نجات البته نزد طبقات برهمن نفی دعوی انحصار این امر به آنهاست و مخالفت آنها با آیین جَین هم از همین‌جاست. تعلیم بودا مخصوصاً بدان سبب که هم اقوال و آراء فلسفی آنها را خالی از اهمیت و هم آداب و مناسک مورد توصیهٔ آنها را عاری از فایده می‌خواند بیشتر موجب ناخرسندی آنها می‌گشت. خاصه، که هر چند بودا نظام طبقات را که مبنای مناسک

+ Yoga

آنها بود ملغی نشمرد، باز اینکه در سلسلهٔ اخوت طریقهٔ خویش تمام خلق را بدون تفاوت در طبقه و نژاد پذیرفت امری بود که منافع انحصاری برهمنان را به خطر می‌انداخت و لاجرم آنها را به مخالفت، و به روایتی به تمهید توطئه‌یی برای قتل وی، وامی‌داشت.

با آنکه ظاهراً اندک زمانی بعد از رحلت بودا اولین شورای اصحاب طریق وی در شهر راجه گها+ و یک قرن بعد دومین شورای تابعانش در شهروسالی+ اهتمام در جمع و تدوین اقوال وی و سعی در حفظ وحدت نظر در تفسیر آن اقوال را وجههٔ همت کرد، بروز اختلافات در این زمینه اجتناب ناپذیر ماند، و هنوز سه قرن از عهد بودا نگذشته بود که لااقل شانزده فرقهٔ بودایی در سراسر هند به وجود آمد، لیکن این معنی بهیچ‌وجه مانع از نشر سریع تعلیم بودا نشد. گرایش آشوکا امپراطور هند به این آیین (ح ۲۷۳ ق م) که حتی در خارج از هند هم در ترویج و تبلیغ آن سعی ورزید از اسباب عمدهٔ رواج آن در داخل هند گشت، و با حرارت و علاقه‌یی که او در ترویج مبادی اخلاقی این تعلیم به جا آورد و با این حال نسبت به سایر مذاهب هم تسامح و تساهل نشان داد، آیین بودا از نواحی گنگ و بنگاله به سرزمینهای پنجاب و دکن و سیلان (سرندیب) هم رسید و هر جا هم که انتشار می‌یافت به نحو محسوس و مشهودی کشمکشهای خونین، مجازاتهای مبنی بر اعدام نفوس، عقوبتهای مهلک و شکارهای جرگه‌یی موحش متروک می‌شد، و در اکثر نواحی برای مردم و برای جانوران نیز بیمارستانها و نوانخانه‌ها تأسیس و بر پا می‌گشت. با این حال انتشار این آیین در خارج از سرزمین هندهم، با آنکه متضمن برکات بود، تا حدی مزید تفرقه و اختلافات را در داخل آیین بودا سبب می‌گشت.

مقارن اوایل ظهور مسیح، آیین بودا در هند شامل دو مذهب یا به تعبیر قوم دوگردونهٔ (یانا)+ عمده‌بود - برای طی کردن طریق نجات: گردونهٔ بزرگ (مهایانا)+ و گردونهٔ کوچک (هینایانا)+. مذهب اخیر که خود را به این نام نمی‌خواند همان آیین سادهٔ قدیم بنیانگذار تعلیم بود که به وسیلهٔ امپراطور آشوکا و به حمایت او در تمام قلمرو این پادشاه نشر شد، و حتی بعد از انقراض فرمانروایی او، که خود به یک تعبیر دومین بانی بنای این آیین شمرده می‌شود، باقی ماند و مخصوصاً در سیلان و نواحی جنوب که به سعی فرزند یا برادر او ترویج شد مبانی آن تحکیم یافت، و متون مقدس آن، از جمله مواعظ و محاورات بودا، درآنجا به زبان پالی تدریجاً تدوین و سپس تحریر گشت. در

+ Rajagha, Vesali, Yana, Maha Yana, Hina Yana

این مذهب که از سیلان به برمه و سیام و کامبوج هم رفت شخص بودا هر چند به عنوان مرشد و هادی مورد تکریم بود جنبهٔ الوهیت نداشت.

بعدها که آیین بودا در شمال و نواحی غربی هند نشر یافت و کانیشکا امپراطور کوشانی نژاد نواحی پنجاب و پیشاور به ترویج آن (حدود قرن اول میلادی) همت گماشت، تعلیم او در شکل مذهبی که خود را گردونهٔ بزرگ می‌خواند وسیلهٔ نیل به نجات خوانده شد. از آنجا هم به ترکستان و چین و ژاپن رفت. این مذهب در عین آنکه برای شخص بودا جنبهٔ الوهیت قایل شد آن را تا حدی با ادراک عامه نزدیکتر ساخت و مخصوصاً در آنچه به تفسیر مفهوم نیروانا مربوط می‌شد[۲۰۸] از رنگ بدبینانهٔ آن کاست. این مذهب بودایی نواحی شمالی که خود را مهایانا می‌خواند به مذهب بودایی نواحی جنوب عنوان هینایانا داد ـ که اشارت به محدودیت آن بود. در مذهب موسوم به هینایانا، کمال مطلوب نیل به مرتبهٔ صاحب اشراق (ارهات) است که با اعمال زهد و قدس به تعبیر سعدی تنها «گلیم خویش به درمی‌برد ز موج» و به همین نجات شخصی اکتفا می‌کند، اما مذهب مهایانا طالب نیل به مرتبهٔ بوذاسف (بودهی ستوا) است، که بودای آینده است واوهرچند مستعد دخول به نیروانا هست ورود به آن نشئه را عمداً بهٔ تأخیر می‌اندازد و برای کمک به نجات دیگران در این عالم می‌ماند و هم به تعبیر شیخ «سعی می‌کند که بگیرد غریق را»[۲۰۹]. در این طریقه تناقضات فکری البته کمتر است و مردم متوسط هم آسانتر می‌توانند با آن کنار آیند، اما عمق نگرش و قدرت انضباط اخلاقی هینایانا در آن نیست.

گردونهٔ سوّمی هم که صورت دیگری از تعلیم بوداست در تبت به وجود آمد و بین مغول هم مقبول گشت و خود را گردونهٔ الماس (وجرایانا)+ می‌خواند. این مذهب با بقایایی از سحر و کهانت و کیشهای توتمی درآمیخته استوصورت خاصی پیدا کرده است که با سایر طرق بودایی تفاوت دارد. این آیین در عین حال خود را مذهب کبیر (لاما)+ می‌خواند و شیخ‌الشیوخ که در نزد پیروان خویش تجسد بودا محسوب است دالائی لاما+ خوانده می‌شود ـ یعنی کبیر چون دریا. پیروان وی معتقدند که از طریق پاره‌یی اعمال سحر و ریاضت می‌توان به قلمرو ابدیت پیوست و مثل الماس پاک از خرق و تبدل در امان ماند،ازاین روست که مذهب خود را گردونهٔ الماس خوانده‌اند.

+ Vajra Yana, Lama, Dalai- Lama

شباهت جالبی را که در بعضی موارد بین آیین بودا با آیین عیسی هست بعضی محققان گمان کرده‌اند می‌توان به ارسال دعوتگران و مبلّغانی منسوب داشت که برحسب ادعای آشوکا از جانب وی به سوریه و مصر رفته‌اند [۲۱۰]. اما در خود هند که در عهد کانیشکا (قرن اول میلادی) می‌توانست هند بودایی خوانده شود، بعد از وی آیین بودا تدریجاً معروض انحطاط و رکود شد. فا ـ هیان+ زایر بودایی از اهل چین که در نخستین سالهای قرن چهارم بعد از میلاد از هند دیدن کرد آیین بودا را در آنجا در حال کساد یافت. یوان چوانگ زایر دیگر چینی که در قرن هفتم میلادی بدانجا رفت نیز شاهد این انحطاط بارز بود.

اگر چند روایات حاکی از تعقیب و آزار بوداییان هند به وسیلهٔ برهمنان در طی قرن هشتم میلادی ممکن است خالی از مبالغه نباشد [۲۱۱] این اندازه معلوم است که انحطاط تدریجی آیین بودا که بالاخره در قرن دوازدهم میلادی با توسعهٔ قدرت پادشاهان اسلامی هند به انقراض این مذهب در هند انجامید، از همان آغاز انحطاط و مخصوصاً بعد از پایان عصر امپراطوری کانیشکا، موجب غلبهٔ مجدد و تفوق مسلّم آیین برهمن در شکل تازه‌یی که به نام آیین هندو خوانده شد گشت، و هند برهمنان که با بدعت آیین مهاویرا کنار آمد آیین بودا را همچون منازعی تحمل‌ناپذیر تدریجاً و بی آنکه تعصب و بی‌تسامحی شدیدی نشان دهد از خود راند، و برهمنان با قبول پاره‌یی عقاید و آداب طبقات عوام با عقاید شرک‌آمیز آنها تا حدی کنار آمدند و با این بها توانستند قدرت فائقهٔ روحانی و ریاست عامه را در جامعهٔ هند و در آنچه به نام آیین هندو خوانده می‌شد محفوظ دارند [۲۱۲].

آیین هندوان، که غیر از تعلیم بودا و مهاویرا، مکتبهای الحادآمیز و شکاک فلسفی را هم یکچند با تسامح تحمل کرد، در نزد عامه تدریجاً با مذاهب و عقاید محلی درآمیخت و در هر ناحیه و ولایت متضمن قول به ارواح، و آلهه و مناسک خاص گشت. اما در نزد خواص که عبارت از برهمنان بود، از این خرافات تا حدی برکنار ماند. فقط طول دوران غلبه آیین بودا و مذاهب فلسفی که آیین برهمن را یکچند به انحطاط و رکودی طولانی دچار کرد آلههٔ ودایی را از اهمیت سابق انداخت و تدریجاً به جای آنها

+ Fa- Hian

برای دو آلهه که صفات تشبیهی منسوب به آنها از تأثیر رسم نیایش نسبت به قوای طبیعت نشئت می‌گرفت مجال اعتلایی حاصل آورد ـ ویشنو+ و شیوا+ که ارتباط آنها با برهما نوعی تثلیث (تریموتی)+ هندویی را به وجود آورد.

از این جمله، ویشنو خدایی بود که حافظ وجود عالم بود، در صورتی که شیوا به عنوان مهلک و مخرب بنای عالم تلقی می‌شد، و برهما هم صانع و خالق عالم محسوب می‌گشت. بدین گونه تثلیث هندویی برای هر یک از اطوار سه گانهٔ خلق، ابقا، و فنای عالم، به خدایی جداگانه قایل بود که در عین حال هر سهٔ آنها مظهر وجود مطلق (برهمان) و تجلی وجود واحد تلقی می‌شدند، بعلاوه هم در عرض یکدیگر بودند و هم کار یکدگر را تکمیل می‌کردند.

اشارت به این تثلیث هندی اولین بار در مهابهارتا حماسهٔ عظیم قوم که بهاگوات گیتا+ جالبترین بخش آن است مطرح شد و بعدها دو مجموعهٔ کهن، که شامل متون و مأثورات مربوط به آیین هندو بود و به نام «داستانهای باستانی»+ و «رشتهٔ تعالیم»+ خوانده می‌شد در باب این آلهه به نقل پاره‌یی اساطیر و روایات پرداخت [۲۱۲]. این گونه اساطیر به این تثلیث صبغهٔ تشبیه و تجسیم داد و برای آلهه و اطوار تجلی (آتاوار)+ آنها قایل به وجود زوجات و اصحاب و احوال و اطوار انسانی گشت.

البته در این آیین نیل به نجات دیگر نه از طریق معرفت حاصل می‌شود نه از راه تقدیم فدیه و قربان، فقط از طریق محبت و ایثار حاصل می‌آید، و آشکار است که این اجتناب از فدیه و قربان و عدم توجه به معرفتی که موجب نیل به نجات شود در این ادوار از تاریخ هند از بقایای تأثیر اقوال فلاسفهٔ الحادگرا و تعالیم جینی و بودایی نباید خالی باشد.

به هر حال آلههٔ سه گانهٔ این تثلیث هر یک جداگانه نیز مورد تقدیس و نیایش فرقه‌هایی از آیین هندو هستند. لیکن از این جمله برهما چون فقط صانع عالم است و به حفظ یا فنای آن کاری ندارد به اندازهٔ ویشنو و شیوا مورد نیایش ویژه نیست و در سراسر هند معابد او تقریباً انگشت شمار است و به هر تقدیر وجود وی در حقیقت چندان مورد توجه عامه نیست. اما دو خدای دیگر هر یک در بین عامهٔ هندوان پرستندگان خاص دارند که با یکدیگر هم به صلح و تسامح زندگی می‌کنند، چنانکه مراسم مذهبی خود را

+ Vishnu, Shiva, Trimuti, Bhagvat- Gita, Puranas, Tantras, Atavars

گه‌گاه در معبد واحد به جا می‌آورند و برهمنان هم که رهبران دینی عوام و به همین عنوان مورد تکریم و تقدیس آنها مانده‌اند، به رعایت عقل و احتیاط ، به این هر دو آلهه همه‌جا به یک اندازه حرمت می‌نهند.

باری، این خدایان سه‌گانه که تثلیث هندو را تشکیل می‌دهند هنوز تقریباً در نزد تمام هندوان جز طایفهٔ جین موردنیایش و تقدیس محسوب‌اند. برهما که از دخالت در امور عالم فارغ است با آنکه چندان مورد نیایش و موضع حاجت نیست باز مورد تکریم قلبی قوم هست. اما شیوا که خدای مهلک و مخرب است و ظاهراً صورت تازه‌یی از «رودرا» پروردگار مهیب عهد ودایی یا ماقبل ودایی است در عین حال موجد تولّد هم که طعمهٔ او را به وجود می‌آورد نیز هست، و از اینجاست که اندام نرینه (لینگا) و گاو نر (نندا)+ هم مظهر و رمز او به‌شمار می‌آید و تقدیس گاو و تکریم تمثال لینگا درآیین هندو ظاهراً باید از همین اعتقاد ناشی باشد. بعلاوه شیوا که هم مهلک و هم مولد، هم مظهر شور و شهوت و هم رمز قدس و زهد شناخته می‌شود ربّ اعظم (مهادیوا)+ هم خوانده می‌شود و اطوار گونه گون دارد. گاه بر روی جسد مارا، دیو مکر و فریب، در حال رقص شادمانه مجسم می‌شود و گاه به هیئت زاهدان و جوکیان در حالت تفکر و مراقبه تصویر می‌گردد.

اما ویشنو که محافظ کل عالم است در اصل یک پروردگار عصر ودایی و ربّ آفتاب بوده است و ظاهراً از همین روست که هر چه را مثل شب و کابوس و محنت مایهٔ خطر و ضرّ و شر است از عالم دفع می‌کند و هر چه را موجب خیر و نفع و مصلحت است در کنف حمایت خویش می‌گیرد. از این گذشته، چون وی با «وجود مطلق» (برهمان)+ وحدت هویت و اتحاد ماهیت دارد در مراتب و اطوار عدیده تجلی تشبیهی (آواتار)+ که تنزل به مراتب مادون است می‌کند و البته متعالیترین مراتب تجلی او در وجود راما+ و کریشنا+ست که خود در نزد هندوان به مثابهٔ آلهه مورد نیایش هستند. تجلّیهای دیگر او که روی هم رفته بالغ بر ده تجلّی می‌شود نیز در اساطیر قوم مذکور است. و آخرین تجلی او هنوز باقی و مورد انتظار است ـ ودر پردهٔ غیب مستور[۲۱۳]. راما و زنش سیتا+ که افسانهٔ رامایانا متضمن اسطورهٔ آنهاست نمونهٔ کمال انسانی در شکل و سیرت مرد و زن محسوب‌اند، و راما نه تنها به عنوان تجلی ویشنو بلکه حتی به

+ Nanda, Mahadeva, Brahman, Avatar, Rama, Krishna, Sita

عنوان خدایی مستقل هم مورد نیایش عام واقع است. کریشنا نیز که اسطوره‌اش در داستان مهابهارتا تقریر می‌شود در عین حال، هم به عنوان مظهر و تجلی ویشنو و هم به عنوان خدایی قهار و عاشق‌پیشه معبود قوم واقع می‌شود.

آیین هندو که ورای این تثلیث تشبیهی به هزاران آلهه و فرشتهٔ دیگر نیز نیایش می‌کند در بهاگواد گیتا عرفان بعد از عصر اوپانیشاد، و در داستانهای باستانی **(پورانا)** تجلّی آلهه را در تمام صورتها و مظاهر طبیعت از کوه و جنگل و رود و دره نشان می‌دهد، و برای کسانی که درورای ظاهر این اساطیر رموز معانی را می‌جویند، عرفان هندی را در مظاهر عبادات هم تا حدی صبغهٔ شعر و اخلاق می‌دهد. معهذا مراسمی از قبیل اجرای تعمید در رود مقدس گنگ و به جا آوردن زیارت در شهر متبرک بنارس که متضمن قسمتی از این عبادات رمزی هم هست در عین حال مثل پاره‌یی رسوم دیگر مانند سوزاندن اجساد و رسم تناول شربت پنج جزو گاو (پنچاگاوا)+ [۲۱۴] و سوختن زنان بیوه و پرستش لینگا و ازدواج زودرس و نظایر آنها هرچند از لوازم آیین و مبنی بر اصول عقاید و تقالید سنتی است خود از اسباب استمرار فقر و جهل و بیماری و مرگ در بین قوم محسوب است ـ که بر هزاران مشغلهٔ دیگر شیوا خدای مهلک و مخرب عالم همواره چیزی مزید می‌کند و هند و آیین او را در نزد کسانی که با مبانی فلسفی عقاید رایج در آن سرزمین وقوف ندارند، درخور طعن و احیاناً مستوجب ملامت می‌سازد [۲۱۵].

معهذا قصهٔ عاشقانهٔ لطیف موسوم به **گیتا گوویندا**+ **که آن را با «غزل غزلها» در مجموعهٔ عهدعتیق تورات قابل مقایسه یافته اند [۲۱۶]**، وداستان رزمی پرعمق **بهاگواد گیتا** که زبدهٔ عرفان هندو محسوب است شعر و عرفان عصر مابعد اوپانیشاد را در مذهب هندو کفّارهٔ تمام این مطاعن و اعتراضات وارد بر عقاید و رسوم عامیانه می‌تواند ساخت. در مورد بهاگوات گیتا، هر چند اینجا موضع نقد و تحلیل آن نیست، می‌توان این اندازه گفت که یک اوج بلند عرفان هندی به‌شمار است، و آنچه را عرفان اوپانیشاد فاقد آن است و آن عبارت از عشق وعمل است این اثر به عرفان مزبور هدیه می‌کند. بهاگواد گیتا که ظاهراً در سالهای بین آغاز قرن اول قبل از میلاد و قرن سوم بعد از آن به نظم آمده است و تاریخ دقیق تصنیف آن روشن نیست چاشنی عشق و عمل را به مائدهٔ زمینی عرفان هندی می‌افزاید، و هر چند حاصل تعلیم آن به نحو بارزی مضبوط و منسجم نیست

+ Panchagava, Gita Govinda

اساس آن هم ابهام زیادی ندارد، و به‌همین سبب از قدیم در تقریر آراء فلسفی و عرفانی هندوان، هم یک متن مقدس و هم یک مرجع موثق محسوب شده است، و ابوریحان بیرونی هم در تحقیق **ماللهند** مکرر مذاکرات بین ارجونا+ شاهزاده هندی با کریشنا را، که به صورت گردونه‌ران شاهزاده تجسد یافته است، در کنار صحنهٔ نبرد روی می‌دهد، در تبیین این معانی نقل می‌کند.

در این سخنان که طی گفت و شنود بین ارجونا و کریشنا لطایف عرفان مطرح می‌شود البته تعلیم اوپانیشاد کنار گذاشته نمی‌شود، بلکه تقریر و ایضاح می‌یابد. در واقع بهاگواد گیتا شور و حرارتی درخور ایمان آمیخته به عشق (بهاکتی)+ به تعلیم اوپانیشاد می‌بخشد و برای کسانی که شیوهٔ نظری تقریر اوپانیشاد نمی‌تواند قلب آنها را به شور آورد مایهٔ خرسندی و موجب سکون می‌گردد. و این رزمنامهٔ پرعمق را برای عنوان خویش که نغمهٔ خداوند (بها گواد گیتا) خوانده می‌شود شایسته نشان می‌دهد.

خدایی که این نغمه ترجمان حقیقت و ذات اوست خدای عارفان اوپانیشاد و اصحاب وجود است که در تعلیم آنها هر چه هست خداست. کریشنا که در قصهٔ بهاگواد گیتا نخست گردونه‌ران شاهزاده ارجوناست و سپس به صورت اصلی خود که تجسم ویشنوست بر وی نمایان می‌گردد، در طی مفاوضات خود که هم قبل و هم بعد از تبدل خود با ارجونا دارد، دراین باب سخنان جالبی در خطاب به این جنگجوی پرهیزگار می‌گوید که کاشف از این جنبهٔ وحدت وجودی است. از جمله یک جا با بیانی که شایستهٔ یک غزل مولاناست از زبان کریشنا می‌گوید: «در سراسر این جهان وسیع هیچ چیز برتر از من نیست، تمام جهانها قرار و آرام در من می یابند چنانکه دانه‌های مروارید در یک رشته قرار و آرام می‌یابند، طعمی که در آب زنده هست منم، نوری که در آفتاب و ماه هست منم ~ عطرپاکی که از خاک برمی‌خیزد منم، و فروغ روشنی که از آتش برمی‌آید منم، حیات هر چه حیات دارد منم ~ از ازل من منشأ حیات ابدی بوده‌ام، هوش هوشمندان منم، و زیبایی زیبارویان هم منم» (۷: ۱۰—۷). جای دیگر می‌گوید: «من هم قربانی هستم هم هدیه، هم فدیه هستم و هم گیاه فدیه، کلام مقدس منم، طعام مقدس منم، آتش مقدس منم، آن نیازی هم که به آتش می‌کنند منم، من پدر این جهانم، حتی منبع وجود پدر هم منم، من مادر این عالم هستم، و آفریدگار همه

+ Arjuna, Bhakti

نیز منم، من عالیترین چیزی هستم که باید شناخت، طریق تزکیه، لفظ مقدس «اُم»+ و مجموع هر سه ودامنم ـ»(۹:۱۷—۱۶)[۲۱۷].

شعری که در این سخنان موج می‌زند البته قابل نقل نمی‌نماید و حق با آن مترجم نقادی است که هوشمندانه گفت: اگر بتهوونی+ پیدا می‌شد و روح بهاگواد گیتا را در صورت موسیقی عرضه می‌کرد چه سمفونی حیرت انگیزی که به گوش ما می‌رسید![۲۱۸]. با آنکه گفت و شنود کریشنا با ارجونا در کنار صحنهٔ جنگی روی می‌دهد که ارجونا در اقدام به آن تردید دارد و بهاگواد گیتا هم بخشی از حماسهٔ عظیم مهابهارتاست که سراسر آن در باب این گونه جنگهاست، این «سرود خدا» از همان آغاز به صحنهٔ جنگ ارجونا معنی رمزی می‌دهد و آن را از ماجراهای جنگ دور نگه می‌دارد. در همین معنی رمزی است که یک جا کریشنا به ارجونا می‌گوید: «جنگجو باش و خواهش نفس را که خصم پرقدرت جان انسان است هلاک نما» (۴۳:۳). و جای دیگر می‌افزاید: «پس با تیغ حکمت، شک را که زاییدهٔ جهل درون تو است از پای درآور» (۴۲:٤). شاید رشتهٔ ارتباط کتاب با اصل حماسه هم همین پیوند رمزی باشد که بین جنگ واقعی است با جنگی که در آن هوای نفس که مقهور کردنش برای آدمی خوشایند هم نیست وجود دارد. اما جنگی که انسان را وادار به مقهور کردن هوای نفس می‌دارد در واقع مجرد اقدام بدان نتیجه مطلوب است، از این رو اخلاصِ عمل در آن تحقق دارد و لازمهٔ آن هم هست. در تقریر همین نکته است که کریشنا هر کردار عاری از اخلاص را نفی می‌کند و می‌گوید: «جهان در کردار خویش زندانی است،فقط وقتی از این زندان رهایی دارد که کردار تنها به رسم عبادت به جا آید، پس هر کردار که به‌جاآری باید از باب عبادت محض باشد، به حاصل آن نباید اندیشید» (۹:۳).

در بابِ اهل ریاضت (جوک)+ خاطرنشان می‌کند که تنها با رهایی از این خواهشهای نفسانی است که وی با کل عالم هماهنگی می‌یابد و به بهجت و سرور واقعی و عاری از دغدغه نایل می‌آید، آنگاه مرد، به قول کریشنا: «خود را در دل کاینات و تمام کاینات را در دل خویش مشاهده می‌کند ـ وقتی مرا در همه و همه را در من مشاهده کند آنگاه من هرگز از او جدایی نمی‌گزینم و او هم هرگز از من جدا نمی‌شود. آن کس که با «عشق» یگانگی دارد، چنین کس در هر جا باشد بحقیقت در وجود من

+ Om, Bethoven, Yogi

جای دارد» (۶:۳۱–۲۸). با این همه اگر همه چیز در اوست، او در همه چیز محدود نیست، و او وعاء اشیاء هم نیست. سرّ حقیقت او هم که نزد نااهلان تناقض گونه‌یی دارد از همین جاست. کریشنا به ارجونا می‌گوید: «تمام این عالم که مرئی است از وجود نامرئی من پدید می‌آید، تمام کاینات قرارشان در من است اما قرار من در آنها نیست، در حقیقت آنها هم در من قرار نمی‌یابند، پس این راز مقدس را که به من تعلق دارد دریاب، من منبع همهٔ کاینات وجودم، من تمام آنها را حفظ می‌کنم اما در آنها قرار ندارم» (۹: ۵–۴). بدین‌گونه نشان می‌دهد که در عین اتصال با عالم از عالم جداست. می‌گوید: «خداوندگار عالم ورای کار عالم و ورای کار عالمیان است، همچنین ورای حاصل کار آنهاست، اما کار طبیعت جریان خود را دارد» (۵:۱۴).و پیداست که اینجا کریشنا مظهر برهما هم هست. به جنگجوی جوان که در پیکار نفس تردید دارد خاطرنشان می‌کند: «دل تنها بر من ببند، و عقل خود را به من بسپار، آنگاه بحقیقت در وجودمن خواهی بود» (۱۲: ۸). و راه یگانه‌یی را هم که به خدا منتهی می‌شود چنین به وی ارائه می‌کند: «تنها با عشق است که انسانها می‌توانند مرا مشاهده نمایند، مرا بشناسند، و به سوی من بیایند» (۱۱/۵۴).پیداست که طالب حق تا به عشق، که آنجا هر چه غیر است اخلاص عمل را مشوب می‌کند، روی نیاورد سلوک وی از رسم و راه عوام که در نیایش خویش فقط ناظر به کسب فواید و نیل به مثوبات مانده‌اند امتیاز نمی‌یابد،و بدین گونه است که آیین هندو با وجود استغراقی که در خرافات عامیانهٔ خویش دارد با بهاگواد گیتا طریقی برای عروج به قلّهٔ عرفان قابل تصور در آن آیین پیش روی خود می‌گشاید.

با آنکه این «سرود خداوند» جزئی از **مهابهارتا** محسوب است سیمای ارجونا و کریشنا در آن، با آنچه‌در باقی اجزای **مهابهارتا** هست و با آنچه در توصیف دنیای جنگجویان قوم در آنجا آمده است، تفاوت کلی دارد. درست است که اینجا هم مثل **مهابهارتا** جنگ بر سر نیل به مُلک است، اما کیست که از همان اول متوجه نباشد که اینجا ملک مادی مطرح نیست، ملک معنوی منظور است. تردیدی که ارجونا در اقدام به جنگ نشان می‌دهد تصویری از دغدغهٔ مبارزه با نفس است که هیچ چیز از آن دشوارتر نیست. اینکه کریشنا گردونهٔ وی رامی‌راند و وی را به جنگ تشویق می‌کند نشان آن است که این مبارزه با نفس کاری الهی است و آن کس که در این طریق قدم می‌نهد به شهود ذات الهی، که اینجا تبدل کریشنا از صورت گردونه‌ران به صورت ویشنوست،

فایز می‌شود و در مشاهدهٔ تجلی وی با تمام کاینات اتصال و اتحاد می‌یابد و اینجاست که عرفان آیین هندو به متعالیترین قلّهٔ اعتلای خویش نایل می‌آید.

اگر چه بحث در باب مکتبهای فلسفی هندو در اینجا مطرح نیست [۲۱۹]، بررسی عرفان هندو بدون اشارت به طریقهٔ «جوک» (یوگی) که در بهاگواد گیتا (۵: ۲۴ ـ) نیز ریاضت وی موجب نیل به نیروانا و اتصال و اتحاد با خدا خوانده می‌شود ناتمام خواهد بود. این طریقه که اصحاب آن جوکیان نام دارند عرفانش مبنی بر آن است که طالب نجات باید جسم را به قوّت انواع ریاضات درزیر «یوغ» روح فردی، وروح فردی را در زیر حکم روح جهانی مهار کند، و مأخذ نام آن نیز همین معنی است ـ جوک یعنی یوغ.

البته طریقهٔ یوگا در هند سابقهٔ طولانی دارد و در اکثر مذاهب قوم حتی آیین بودا و مذهب جَین هم هست و ریشهٔ آن به اوپانیشادهاوحتی وداها هم می‌رسد، اما مبانی و اصول به صورتی مضبوط و منسجم بنا بر مشهور به وسیله حکیمی از اهل هند، نامش پاتنجلی+ ،تنظیم و تقریر شد و ظاهراً بعد ازاودر کتابی موسوم به جوکاسوترا+ که به او منسوب است جمع و تدوین گشت. در باب احوال پاتنجلی تقریباً هیچ اطلاع موثقی در دست نیست، حتی در بارهٔ تاریخ عصر او هم اختلاف است. بعضی او را متعلق به دو قرن قبل از میلاد می‌دانند و برخی به قرن سوم و حتی پنجم میلادی منسوب داشته‌اند [۲۲۰]. کتاب پاتنجلی از امهات کتب مربوط به عرفان هندوست و ابوریحان بیرونی هم آن را به عربی نقل کرده است و نسخه‌اش باقی است [۲۲۱].

در کتاب پاتنجلی در باب مراتب سلوک در طریقهٔ «یوگا» ریاضتهای هشتگانه‌ای توصیه می‌شود که شامل: اجتناب از شهوات (یاما)+، رعایت انضباط (نیاما)+، جلوس به وضع مربع با ترتیب خاص (آسانا)+، احتباس و تنظیم تنفس (پرانایاما)+ همراه با تکرار ذکر خفی به لفظ «اُم»، اعراض از توجه به مدرکات حسی و حس (پاراتی هارا)+ به نحوی که سالک فقط ناظر به درون باشد، تمرکز فکر (دهارانا)+ چنانکه جز به یک چیز نیندیشد، مراقبه (دهایانا)+ به نحوی که حصر توجه به امر واحد او را از توجه به ماسوی ذاهل و بکلی غافل و بیخبرسازد، و بالاخره استغراق مطلق (سامادهی)+ به‌مرتبه‌یی که حتی

+ Patanjali, Yoga- Sutra, Yama, Niyama, Asana, Prana- Yama, Paratyhara, Dhara- na, Dhayana, Samadhi

هر اندیشهٔ واحد مرحلهٔ سابق را نیز از خاطر می‌برد و در چنین حال می‌تواند بدون هر واسطه‌یی با آنچه موضوع علم است به نحو بلاواسطه اتحاد و ارتباط یابد، می‌گردد. این ریاضتها در واقع فقط ناظر به این امر است که نفس از تأثیر عالم خارج و توالی احوال و حوادث و تسلسل علت و معلول امور فارغ گردد و در آن مرحله ممکن است سالک مرتاض به جایی برسد که از قید عالم حس و محدودیتهای آن رهایی یابد و غرایب کرامات (سیدهی)+ تا حدی نظیر آنچه صوفیه در باب مشایخ خود نقل کرده‌اند از وی سر بزند[۲۲۲] - هر چند اظهار چنین غرایب و کرامات هم نزد آنها غالباً ناروا تلقی می‌شده است[۲۲۳] و از این حیث هم حال آنها به حال مشایخ صوفیه که اظهار کرامات را مستحسن نمی‌دانسته‌اند شباهت دارد.

طرفه آن است که طریقهٔ جوک برخلاف بعضی فلسفه‌های رایج عصر ظهور خویش منکر وجود خدا نیست، معهذا مطلوب جوکیان از این سلوک پر مشقت و ریاضات دشوار، که آنها را با هیئت ژولیده و عریان و لاغر و استخوانی و حالت تفکر و استغراق نزد ناظران و سیاحان بیخبر و عاری از کنجکاوی به «دسته‌یی از ولگردان» که در اطراف شهرها و در کوچه و بازار پرسه می‌زنند[۲۲۴] مانند می‌کند و به هر حال وجود و وفور نسبی آنها هنوز هم در سراسر هند غلبهٔ فقر و گرسنگی و بیکاری و بیکارگی حاکم بر آن سرزمین را به نحو بارزی نمایان می‌دارد، اتصال و ارتباط با «خداوند» نیست، هدف ایشان تصفیه و تجلیهٔ باطن و رهایی از موانع و قیودی است که نیل به معرفت حضوری را به جهت وجود شواغل حسی برای انسان ناممکن می‌کند، و از اینجاست که این شیوهٔ ریاضت نفسانی، با حاصل جالبی که احیاناً با آنچه امروز تحلیل روانی می‌خوانند بی شباهت نیست، بیشتر نوعی فلسفهٔ مرتاضانه تلقی می‌شود یا عرفان اهل ریاضت.

به هر حال عرفان آیین هندو در عین حال مرده‌ریگ تعلیم وداها، اوپانیشادها، فلاسفهٔ الحادی هند، و آیین بودا و جَین را در جریان واحدی به هم می‌پیوندد، و این پیوند چنان ارتباط مستمری دارد که به هر حال به جنبهٔ التقاطی هماهنگ شده‌یی که در مجموعهٔ این تعلیم عرفانی هست صبغهٔ اصالت قابل ملاحظه‌یی می‌بخشد.

جلوه‌یی از این صبغهٔ التقاطی درمذاهب و فرق اصلاحی هندو هم به نحو بارزی آشکار است که از آن جمله است مذهب طایفهٔ مریدان (سیکهه)+ که از تلفیق بین آیین

+ Siddhi, Sikha

هندو با عرفان عامیانهٔ اسلامی در حدود اواخر قرن پانزدهم میلادی یا اندکی بعد در ولایت پنجاب به وجود آمد و توسعه و بسط آن از پیروانش قوم جداگانه‌یی ساخت [۲۲۵]. همچنین از دو طریقهٔ معروف به برهما سماج+ و آریاسماج+ که اولی ناظر به تلفیق آیین هندو با مذاهب مسیحی و بودایی [۲۲۶]، و دومی طالب مقاومت در مقابل تبلیغات مسیحی و مروج فکر بازگشت به مبادی قدیم آیین هندو بود [۲۲۷] باید یاد کرد که ظهور طریقهٔ عرفانی جمعیت ودانتا+ هم دنباله و تا حدی لازمهٔ پیدایش این طریقه‌ها بود.

اسلام و آیین نصارا دو دین الهی بود که از خارج وارد سرزمین هند شد و از دیرباز هر یک به نحوی در نشر دعوت خود اهتمام ورزید. اسلام که از قرون نخستین خویش نفوذش را در نواحی غربی و شمال غربی آن بسط داد موفق به ایجاد سلسله‌های صوفیه و سلاله‌های فرمانروایی گشت، و به رغم آنکه بعضی از این فرمانروایان با تعصبهای خشونت‌آمیز مانع از علاقهٔ هندوان به قبول این آیین شدند، یا به هر حال به سبب تحریک تعصب هندوان نشر و بسط آن را چندان تسهیل و تسریع نکردند، باز در طی قرون طرفداران جدی و مؤمنان با حرارت در بین خاص و عام هندوان یافت.

آیین نصارا هم که با انتشار انجیل و ارسال هیئتهای تبلیغی، از دیرباز و مخصوصاً از آغاز فرمانروایی مغول هند در آن سرزمین به نشر دعوت مشغول بود، هر چند از جلب بعضی علاقه‌مندان و ایجاد مجامع و صوامع کلیسایی باز نماند، ارتباط آن با کمپانیهای استعماری و تجاوزگر اروپایی و مخصوصاً فجایع ضداخلاقی و ظالمانه‌یی که حاصل حکمرانی طولانی بریتانیا در آن شبه قارهٔ عظیم بود به حیثیت معنوی آن لطمهٔ قابل ملاحظه زد.

اما عرفان هندو، که ترجمهٔ **جوک** و **اوپانیشادها** به زبان فارسی آن را برای مستعدان مسلمین درخور امعان نظر ساخت، از همان ایام با عرفان اسلامی مجال تلاقی و حتی امتزاج یافت ـ مخصوصاً در اشعار «کبیر» شاعر و عارف هندو (وفات ۱۵۱۸) که نزد پیروان طریقهٔ سیکهه به عنوان مرشد و رهبر روحانی تلقی شد، و در آثار محمد دارا شکوه (قتل در ۱۶۵۹) شاهزادهٔ عارف‌مشرب و صوفی منش سلسلهٔ مغول هند [۲۲۹] که در تاریخ ادیان، عرفان تطبیقی تا حد قابل ملاحظه‌یی به مساعی او مدیون است.

+ Brahma Somaj, Aria Somaj, Vedanta Society

برای مورخ اندیشه که از دیدگاه فلسفی به آراء و مقالات هندوان بنگرد چیزی که در ورای این رسوم و آداب متنوع و احیاناً نامطبوع یا غیرقابل تأیید جالب توجه می‌نماید رشتهٔ پیوندی است که در این مجموعهٔ دیانات، تمام آلهه و ارواح و افراد انسان را با سایر کاینات عالم به نحوی با هم متصل می دارد. آنچه در تعلیم برهمنان درعبارت «آن تویی» در مفهوم وحدت هویت روح فردی با روح کلی در اوپانیشاد به تعبیر می‌آید [۲۳۰] و آنچه در قول اتباع جَین و بودا به «اهیمسا» تعبیر می‌گردد [۲۳۱] و قاعدهٔ لاضرر را در روابط تمام کاینات الزام می‌کند نیز خود لازمهٔ همان تلقی از اتصال کل عالم با انسان و آلهه است. این نکته هم که تقریباً در جمیع این تعالیم به صراحت یا اشارت منشأ تمام شرور و آلام را که لازمهٔ حیات است در تعلقات افراط آمیز انسان به حیات و لوازم آن تصویر می‌کند علو جنبهٔ اخلاقی این آراء و مقالات را، به رغم غرابت و حتی سخافت ظاهری که دارد، درخور شأن انسان واقعی نشان می‌دهد. نکته‌یی که برای مورخ در این باب معمایی غریب - شاید از مقولهٔ مباحث روانشناختی - می نماید تحقیق این نکته است که پس تمام تبعیضها، خشونتها و احیاناً تعدیها که در سراسر تاریخ پر فراز و نشیب قوم هست و افتراق و انحطاط روزافزون اکثر ارباب این مذاهب و دیانات گونه گون حاصل آن است، با این مقالات و آراء تسامح آمیز و صلح جوی غالباً مبتنی بر نفی نفس، چه رابطه‌یی دارد؟

۷

در سرزمین وحی

صحراهای واقع بین درهٔ فرات و درهٔ نیل که ارض کنعان هم در حوالی آنها واقع است و همچنین خطهٔ حجاز واقع در حواشی جزیرةالعرب در جانب دیگر آنهاست، در طی یک دورهٔ طولانی تاریخ شاهد طلوع و اعتلای سه دین بزرگ الهی عالم شده است که هر یک از آنها به نحوی با خاطرهٔ ابراهیم خلیل(ع)، شیخ و نیای مشترک عبرانیان و اعراب، ارتباط دارد- آیین موسی و عیسی از طریق یک پسرش اسحق و آیین محمّد(ص) از طریق پسر دیگرش اسمعیل. درست است که تمام اعراب نسب خود را به ابراهیم نمی‌رسانده‌اند، اما آیین حنیف منسوب به وی تا اواخر عهد معروف به جاهلیت در بین تعداد قابل ملاحظه‌یی از اعراب باقی بود ـ و اسلام که ناسخ دیانات جاهلیت عرب بود در بسط و احیای آن اهتمام کرد.

با آنکه در احوال ابراهیم بدان گونه که در تورات آمده است پاره‌یی تناقضها هست[۲۳۲] تردیدی هم که در تاریخی بودن وجود او به وسیلهٔ بعضی اهل تحقیق اظهار شده است[۲۳۳] مبنای درستی ندارد و این هم که ذکر احوال او در اسناد غیرعبری نیست نمی‌تواند وجود او را محل تردید سازد[۲۳۴]. تا آنجا که از مقایسهٔ احوال وی با حوادث تاریخی برمی‌آید وی ظاهراً در فاصلهٔ هجده تا پانزده قرن قبل از میلاد از بابل بین‌النهرین و از شهر اور واقع در کلده که بنا بر مشهور مولد او بوده است به بلدهٔ حرّان مهاجرت کرده است و چون در آنجا هم مثل کلده با دیانات صابئه و آیین

بت‌پرستی به مخالفت برخاسته است به مهاجرت به ارض کنعان ناچار شده است و در طی این نقل و انتقالها دایم با اهل شرک برخوردها داشته است و با این حال همه جا در ضمن این سفرها جماعت کوچک سامی نژادی را، که بعدها عبرانیان خوانده شده‌اند و خود وی شیخ معمّر و سیّد محتشم آنها بوده است، به آیین حنیف خویش که متضمن اعراض از عبادت اجرام و اوثان و الزام به نیایش خدای واحد ـ به نام ال (ئیل) ـ بوده است دعوت کرده است.

احوال وی بدان گونه که در قرآن کریم آمده است با آنچه در تورات هست البته تفاوت دارد و پیداست که سفر پیدایش در این باره جز روایات شایع در نزد ذُرّیهٔ اسحق را که ظاهراً با ذُرّیهٔ اسمعیل هرگز صفایی نداشته‌اند متضمن نیست. شاید آنچه در این باب در روایات اولاد اسمعیل نقل شده است نزد محقق با اوضاع و احوال اجتماعی عصر ومحیط بهتر قابل انطباق به نظر آید تا آنچه در سفر پیدایش آمده است و غرابت آنها اصل وجود شیخ عبرانیان را هم محل تردید ساخته است. لیکن فقدان اسناد تاریخی اظهارنظر در این مورد را برای مورخ اندیشه ناممکن می‌کند و آنچه نیز در این باره گفته آید جز مبنی بر فرض واحتمال نیست.

به هر حال هر چند ذَریه‌یی از اولاد اسمعیل در حوالی مکه و حتی نواحی دیگر در سرزمین اعراب باقی ماندند، اولاد اسحق از نسل یعقوب در طیّ کوچها و به حکم ضرورت از کنعان به مصر رفتند و در پایان یک دورهٔ بالنسبه کوتاه ایمنی و آسایش که در قصهٔ اعتلای یوسف در دستگاه قدرت در آنجا برای ایشان حاصل آمد، تدریجاً مورد نفرت عامهٔ قبطیان واقع شدندو به مسکنت و ذلت دچار آمدند[۲۳۵]. چنانکه سرانجام رهبری موسی ـ که یک تن از ایشان بود اما در دستگاه حاکمهٔ مصر تربیت یافته بود ـ موجب اتحاد آنها گشت و با الزام قوم به خروج از مصر ایشان را از بردگی و محنت سختی که در دیار فرعون بدان محکوم شده بودند رهایی داد. آغاز مهاجرت آنها به مصر که ظاهراً در پی یک قحطی طولانی در صحراهای اطراف فلسطین برای ایشان پیش آمد و در داستان یوسف و برادران اشارتی به آن هست به احتمال قوی با هجوم طوایف بدوی و شبانکارهٔ معروف به هیکسوس+ مقارن شد که قدرت و سپاه مصر را منهدم کردند و حتی بر سلطنت مصر هم دست یافتند و سلسله‌یی از فراعنهٔ غاصب در آنجا به وجود

+ Hyxoses

آوردند. اینکه مدتها بعد به دنبال طرد غاصبان و با روی کار آمدن یک سلسلهٔ تازه از فراعنهٔ بومی (سلسلهٔ هجدهم) قوم اسرائیل که هم‌نژاد و احتمالاً هم‌پیمان مهاجمان غاصب و مطرود بودند مورد ایذاء فرعونان جدید واقع شده باشند البته غرابتی ندارد. در این صورت می‌توان انتظار داشت که در بین قوم مستضعف و غریبه و بی پناه، از بین طبقهٔ کاهنان (لاویان) یک رهبر عبرانی نژاد با فرهنگ و حتی نام مصری (میس) که نشان سابقهٔ ارتباط طولانی قوم با دستگاه قدرت در مصر به نظر می‌آید، برای نجات قوم خویش مبعوث گردد، گذشتهٔ قوم در سرزمینهای اطراف کنعان را به ایشان یادآوری نماید، نیروی ایشان را تجهیز کند و ضعفا و محتاطان را برای اقدام به خروج از دیار اسارت تشویق و تشجیع نماید[۲۳۶]. تمام این ماجرا معلوم می‌دارد که فلسطین بهیچ‌وجه سرزمین قوم عبرانیان نبوده است، یک هجرتگاه جدید بوده است که خاطرهٔ ایمنی سالهای اقامت در آنجا آن را موردتوجه قوم کرده است و فقط با هجوم مسلحانه بر آن سرزمین دست یافته‌اند.

در دورهٔ قبل از موسی، اولاد یعقوب که به مناسبت شهرت وی به اسرائیل اسرائیلیان خوانده می‌شدند، در بسیاری از آداب و عادات خویش به اعراب بدوی شباهت داشتند، مثل آنها در مرحلهٔ چادرنشینی و شبانی سر می‌کردند و نشانه‌هایی از آیینهای توتمی و اعمال سحر در بین آنها وجود داشت که قسمتی از آن بر اثر مجاورت مصریها و اهل کنعان در بین آنها پدید آمده بود[۲۳۷]. با این همه ظاهراً آنچه موجب می‌شد تا قوم در مصر و در همه جا معروض نفرت گردند اصرار آنها در حفظ آداب و رسوم دیرینهٔ خویش بود که به همین سبب در جامعهٔ مصری جذب نمی‌گردیدند و در بین آنها همچنان بیگانه تلقی می‌شدند. دوران عذاب و نکال آنها با ظهور موسی که نزد فرعون خود را فرستادهٔ خداوند (یهوه) و مأمور به نجات قوم خواند به پایان آمد، و قوم که به رهبری وی از مصر بیرون آمدند بعد از عبور از صحرای سینا، راه ارض کنعان را که بعدها در تورات سرزمین پدران آنها خوانده شد پیش گرفتند.

در باب جزئیات مهاجرت مصر و خروج قوم از آنجا محققان جدید بررسیهایی کرده‌اند که در بعضی موارد خیال‌انگیز یا خیال‌آمیز به نظر می‌آید[۲۳۸]. مجرّد این نکته که در هیچ مأخذ قدیم دیگر جز در عهد عتیق ردّ پایی از شیوخ عبرانی در تورات مذکور نیست[۲۳۹] لامحاله ادعای صهیونیان+ امروز را در ادعای سابقهٔ حق تملک برسرزمین

+ Sionists

کنعان و دعوی اسرائیل را بر ارض فلسطین که مبنی بر تحقق وعدهٔ بازگشت به ارض موعود محسوب است از نظر مورخ فاقد اساس و دعویی غیرقابل اثبات می‌سازد. بعلاوه، هم این نکته که بر وفق تحقیقات باستانشناسی شهر اریحا+ مدتها قبل از آنکه به دست یوشع و قوم یهود عرضهٔ ویرانی گردد منهدم گشته بود، و هم این معنی که مضمون آنچه در تورات احکام عشره (ده‌فرمان) نام دارد به نحو قابل قبولی با وضع معیشت و حیات قوم در دوره‌یی که نزول آن احکام در آن، مورد ادعا واقع شده است توافق ندارد[۲۴۰]، اشارت تورات موجود را که یگانه مستند دعاوی قوم نیز همان است در تعدادی مسائل محل تردید می‌سازد، و مدعای متکلمان اسلام را در قول به تحریف آن از پاره‌یی جهات قوت می‌بخشد[۲۴۱] و ضرورت نقد دقیق روایات عهد عتیق را در این مسائل الزام می‌نماید. معهذا سابقهٔ ارتباط قوم را با اعراب و با اقوام کنعان و بین‌النهرین و همچنین تأثیر اقامت طولانی آنها را در مصر در تبیین تاریخ عبرانیان نمی‌توان نادیده گرفت.

اما موسی بنیانگذار شریعت یهود و رهبر قوم در خروج از مصر، آن گونه که در تورات مذکور است (خروج ۲/۱۰-۱)، در همان دوران سختگیریهایی که ازجانب فرعون نسبت به اسرائیل می‌شد در خاندان لاویان از پدری به نام عمران (عمرام) به دنیا آمد و چون مخفی نگاه‌داشتن او از عوانان مدت زیادی ممکن نبود بعد از سه ماه او را در میان صندوقی (تابوت) از نی گذاشتند و تسلیم امواج نهر (نیل) کردند. دختر فرعون او را از نیل برآورد. گویند چون وی را «ازآب کشیده» بودموسی نام گذاشت و چون فرزند خویش بپرورد. موسی چون بزرگ شد به سبب قتل یک مصری که با یک عبرانی منازعه داشت ناچار شد از مصر بگریزد. از آنجا به مدیان (مدین) رفت و در آنجا زن (صفوره، صفورا) گرفت، برای پدرزن خویش یثرون (شعیب) که رعوئیل نیز خوانده می‌شد در حوالی جبل حوریب (جبل‌الله) شبانی کرد. از صفوره دوپسر به نام جرشون (جرشوم) و الیعازار یافت. سالها بعد در حوالی حوریب (طور) بوته‌یی مشتعل توجه او را جلب کرد. خداوند از میان آن شعله با وی سخن گفت و اورا به خلع نعلین الزام کرد (خروج ۵/۳). در ضمن تکلیم او را به بازگشت به مصر و اقدام به بیرون آوردن قوم از مذلت اقامت در سرزمین بیگانه مأمور ساخت و برای ادای پیام الهی به فرعون برادرش هارون را نیز معین و شریک وی ساخت (خروج ۱۴/۴). همچنین خداوند وی را الزام کرد تا قوم را به نام

+ Jerico

وی (یهوه) به پیروی از خویش دعوت کند و هم به نام وی که خدای هستی (اهیه: هستم) است ایشان‌را به خروج از مصر تحریض نماید. بعلاوه یهوه هم ظهور عجایب و آیاتی را که در برخورد با مخالفت مصریان درخروج قوم پیش آمدنی بود به موسی وعده داد و هم این معنی را که قوم در خروج از مصر با عاریت گرفتن آلات طلا و نقره از مصریان ایشان را غارت نمایند به وی توصیه کرد (خروج ۲۲/۳). در راه مدین به مصر واقعه‌یی روی داد که متضمن تأکید و الزام در امر ختان پسران بود. در خود مصر مشایخ قوم قول فرستادهٔ خدا را تصدیق کردند، اما فرعون به مخالفت برخاست و آیات الهی که شامل انذار مصریان بود یک‌یک ظاهر شد و برای مخالفان بهانه‌یی جهت مقاومت نماند. وقتی آخرین آیات که مرگ دسته‌جمعی و ناگهانی «نخست‌زادگان» اهل مصر تحقق یافت، خروج قوم موسی از مصر بی مانع گشت و روز بعد قوم موسی به رهبری او از «خانهٔ غلامی»، که سالها بیگاری و بردگی را به آنها تحمیل کرده بود، بیرون آمدند (خروج ۳/۱۳). مصریان فرعون هم که ایشان را دنبال کردند غرق و هلاک شدند و قوم موسی با خرسندی و شکرگزاری که در اولین مرحلهٔ رهایی از تهدید ومذلت به جا آوردند تحت قیادت وی به جستجوی ارض موعود در حرکت آمدند.

اما وصول به ارض موعود برای این قوم مهاجر، که جز اعتماد بر عنایت یهوه وسیله‌یی برای چنین راه‌پیمایی طولانی و عبور از بیابانهای دشوار گذر دراختیار نداشتند، آکنده از مخاطرات و دشواریها بود و خداوند با ستون ابری که در پیش روی قوم حرکت می‌کرد، و با ارسال مائده‌یی که از آن به منّ و سلویٰ «تعبیر» شده است، ادامهٔ این مهاجرت دسته‌جمعی را برای آنها ممکن ساخت. در آغاز این مسافرت که چهل سال طول کشید، در بین راه در سرزمین مدین، یثرون (شعیب) با دخترش صفورا و پسران او جرشون و الیعازار نزد موسی آمد و مورد تکریم او واقع گشت. پیر مدین در عین حال در طرز هدایت و قیادت قوم مشورتهای سودمند به موسی داد (خروج ۲۷/۱۸ - ۱۷). در صحرای سینا خداوند از میان کوه بر موسی تجلی کرد (۱۹/۱۹ - ۱۶؛ ۲۲/۲۰ - ۱۸)، با وی سخن گفت و احکام عشره را به وی الهام و ابلاغ نمود (خروج ۱۸/۲۰ - ۱). واقعهٔ گوسالهٔ زرین که در همین ایام روی داد موسی را به عتاب و مشاجره با برادرش هارون واداشت. در حرکت به سوی ارض موعود که «جبل الله» - ومحلّی که خداوند با قوم موسی تجدیدعهد کرده بود و احکام شریعت را به ایشان عطا کرده‌بود - پشت سر می‌ماند، همه جا آنچه را «خیمهٔ عهد»+ می‌خواندند و به یادگار آن واقعه تعبیه

شده بود با مراسم و تشریفات خاص همراه خود می‌بردند، «تابوت عهد»+ هم که شامل نسخهٔ جدید احکام عشره بود در درون این خیمه همه‌جا با قوم حمل می‌شد و جز خادمان خاص که از سبط لاویان بودند هیچ کس حق نداشت در بین راه به آن نزدیک شود. در بین ماجراهایی که در اواخر راه، در پایان سالها آوارگی در «تیه» برای موسی و قوم او پیش آمد واقعهٔ بلعام باعور (بلعم بعور) در خور ذکر است که در قرآن کریم (۱۷۵/۷) بدان تصریح نیست اما تفصیل آن به گونه‌ای که در تفسیر آمده است با روایت مذکور در تورات (اعداد ۲۵—۲۲؛ میکاه ٥/٦) تفاوت دارد. این قصه که در ادبیات صوفیانهٔ مسلمین بلعم باعور را یک نمونهٔ استدراج الهی نشان می‌دهد، در تقریر تورات مقاومت اقوام و طوایف بین راه را مقابل عبور قوم مهاجر یا نفوذ آنها در داخل قلمرو خویش تصویر می‌کند. بر وفق این روایت، در ارض بلقا، پادشاه ولایت نامش بالاق برای رهایی از تهدید قوم مهاجم از بلعام درمی‌خواهدتا قوم موسی را نفرین کند اما او به جای نفرین و لعنت آنها را دعا می‌کند و در واقع خشم پادشاه را بر ضد خود برمی‌انگیزد [۲٤۲]. تفصیل این قصه و سایر جزئیات حوادث تیه در اینجا محل نقل ندارد. در قرآن کریم هم به ایجازی در حد اعجاز در باب بعضی از آنها اشارتهایی هست که تقریر تفصیلهاشان در تفسیرها مذکور است و به جهت شهرت در اینجا حاجت به ذکر آنها نیست. به هر تقدیر، خود موسی در سنین پیری و در حالی که با وجود یک عمر صد و بیست ساله «نه چشمش تار و نه قوتش کم شده بود» قبل از وصول به ارض موعود، در سرزمین موآب و در حوالی شهر اریحا درگذشت. او را همانجا دفن کردند و بعد از آن هرگز احدی از محل قبر او آگهی نیافت (تثنیه ۹/۳٤). برادرش هارون قبل از وی در نواحی بین یهودیه و خلیج عقبه درگذشته بود (اعداد ۲۰/ ۲۹—۲۸). خلیفهٔ موسی که یوشع (یهوشع) نام داشت و به روایت تورات «از روح حکمت مملو بود» (تثنیه ۹/۳٤) بعد از رحلت موسی قوم وی را به سوی محلی که وی ارض موعود می‌خواند هدایت کرد. برخلاف موسی که اهل حکمت و سیاست بود و تا کار به صلح برمی‌آمد از خشونت خودداری داشت، یوشع اهل جنگ و خشونت بود، و در ضرورت حمله و هجوم بر اهل کنعان که ارض موعود منظور وی به آنها تعلق داشت تزلزلی به خود راه نداد. غلبهٔ آنها بر کنعان تصویر هجوم قبایل گرسنهٔ صحرایی را بر سرزمینهای پرنعمتی که اهالی ایمن و

+ Tabernacle, L'Arche d'alliance

→

فارغ‌البال آنها به وسیلهٔ مهاجم بیرحم خشن غافلگیر می‌شود به یادها سپرد. مهاجمان اهل کنعان را به بهانهٔ حکم یهوه (اعداد ۳۱/۱۸-۱؛تثنیه ۲۰/۱۷—۱۳؛ یوشع ۸/۲۶؛ ۱۰/۲۴) قتل‌عام کردند و بدین گونه در آنچه آن را ارض موعود خواندند قدرتی را بنیاد نهادند که داود و سلیمان آن را جلال و شکوه شاهانه بخشیدند.

موسی در واقع هم بانی شریعت و هم مؤسس ملیت در قوم یهود بود. برخی محققان وجود او را بدان‌سان که در تورات و روایات عهد عتیق آمده است محل تردید یافته‌اند. نام خود او را یک نام مصری و تقریباً صورت مصغّری از نام امازیس (=احمص) پنداشته‌اند. خروج عبرانیان را از مصر، بر وفق آنچه از مانه‌تو+ نام، یک مورخ مصری عهد بطالسه نقل شده است، در مفهوم اخراج دسته‌جمعی قومی طاعون‌زده و مجذوم و در عین حال اعتصابگر (مقایسه با: خروج ۵/۵—۴) تلقی کرده‌اند[۲۴۳]. این را هم که ذکری از نام وی حتی در اقوال عاموس و اشعیا، قدیمترین انبیای قوم، در میان نیست مستند تردید در صحت اخبار راجع به او شمرده‌اند. اما این همه، حدس بی‌بنیاد است و به هر حال در موسی نیز، مثل مورد شیوخ عبرانی، عدم وجود اسناد بر عدم وجود اعیان دلالت قطعی ندارد، و اشتمال اخبار تورات بر بعضی عناصر اسطوره‌یی هم که در آنچه راجع به احوال وی دارد غرابت آنها پیداست مستند نفی وجود تاریخی وی نمی‌تواند بود. اینکه بعضی جزئیات مربوط به ولادت او، از جمله رها کردن صندوق گهواره‌اش در نیل مصر در برخی قصه‌های اقوام دیگر از جمله داستان کواذ (کیقباد)[۲۴۴] هم هست مستند شک در وجود تاریخی او نیست. به هر حال تصویری که از سیمای او در تورات نقش می‌شود و اشارت قرآنی هم با آن توافق دارد وی را یک پیغامبر و در عین حال یک رهبر قومی نشان می‌دهد که به حکم وحی و امر «یهوه» خدای قوم، آنها را از اسارت و ذلت مصر و ایذاء و نکال مصریان که بعد از زوال عهد یوسف تدریجاً بدان دچار شده بودند نجات می‌دهد. به هدایت و ارشاد وی اولاد یعقوب ـ بنی اسرائیل ـ از مصر بیرون می‌آیند. روایت مربوط به عبور قوم از دریا و غرقه شدن قبطیان که به تعقیب آنها پرداختند هم البته در مآخذ مصری نیست و حتی در روایات منقول از انبیای قدیم قوم هم وجود ندارد و با این همه عدم ذکر آنها در مآخذ دیگر مستندی برای نفی اساس خبر نمی‌تواند بود. به هر صورت خروج قوم به رهبری موسی، هر

+ Manetho

چند به قولی ممکن است فقط به مستضعفان آنها و کسانی که خود قبل از آن موفق به ترک مصر نشده بودند و به همین سبب در اسارت و ذلت آنجا باقی مانده بودند مربوط بوده باشد، تا آنجا که از بررسی مجموع قراین برمی‌آید یک واقعیت تاریخی را منعکس می‌کند[۲۴۵]. در مورد احکام عشره هم البته کتابت اصل آنها به دست یهوه، چنانکه ولهاوزن+ خاطرنشان می‌کند، قابل قبول نیست و متن آن هم در خود تورات به نحوی که مایهٔ اعتماد تواند بود ضبط نشده است[۲۴۶]. روایات مربوط به سرگردانی چهل سالهٔ قوم در صحرا، نزد محققان تورات فقط متضمن اشارت به این معنی می‌نماید که قوم به دنبال خروج از مصر مدتها موفق به استقرار در سرزمین کنعان یا نواحی مجاور نشده‌اند. روایات راجع به تمرد و عصیان قوم که در سفر اعداد آمده است، و قصهٔ سامری که ظاهراً انعکاس حوادث بعد و انشقاق سامریه را در عهد بعد از سلیمان به دوران قدیمتر منسوب می‌دارد به احتمال قوی صورتهایی از روایات بعدی است. داستان بلعام باعور هم که در ادبیات اسلامی تفصیل جالبی دارد[۲۴۷] مربوط به همین دوران قبل از استقرار قوم در ارض کنعان است (سفر اعداد، باب ۲۵—۲۲). این همه به اضافهٔ جزئیات احکام مربوط به مراسم قربان و تطهیر و کفاره و سبت که شریعت موسی مبنی بر آن است و بتفصیل در سفر لاویان مذکور است مجموع شریعت موسی را که اساس آیین یهود محسوب است و مراسم مربوط به اعیاد[۲۴۸] را نیز شامل است زیاده پیچیده و آکنده از دقایق و اسرار می‌سازد.

ورود به سرزمین فلسطین که با غلبه و کشتار همراه بود(ح ۱۲۰۰ق‌م) طوایف دوازده‌گانهٔ اسرائیل را که بعد از موسی و یوشع تحت نظارت «داوران» خویش اداره می‌شدند، با بومیان این نواحی که از جمله شامل کنعانیان کشاورز و عموریان بدوی می‌گشت غالباً به ادامهٔ کشمکش وادار کرد. در بین این داوران نام دبوره به جهت زن بودنش و نام شمشون به سبب قوّت جسمانی فوق‌العاده‌اش مخصوصاً در تاریخ مشهور است ـ هر چند جهات امتیاز آنها منحصر به همینها نیست. از سایر داوران گدعون و یفتاح در زد و خورد با طوایف مجاور کسب پیروزی کردند. ضرورت ایجاد دولتی واحد که از عهدهٔ مقاومت در مقابل دشمنان اطراف برآید قوم را وادار به ایجاد سلطنت کرد. این سلطنت از اولین پادشاه منتخب کاهنان که شائول نام داشت به مدعی او داود

+ J. Wellhausen

رسید، و سلیمان پسر داود قدرت روحانی را با سلطنت مقتدر جهانی به هم آمیخت و در اورشلیم هیکل مقدس را بنا نهاد.

در مدت رهبری داوران که اندکی کمتر از دو قرن طول کشید قوم یهود در عین کشمکش دایم با کنعانیان و طوایف مجاور، از فرهنگ آنها نیز متأثر گشت. در این مدت و حتی تا مدتها بعد در دوران استقرار سلطنت، تعدادی از عناصر دینی کنعانیان نزد یهود هم مقبول واقع گشت. حتی یهوه خداوند قوم یهود با بعل خدای کنعانیان اتحاد حاصل کرد. معابد منسوب به «ال»، خدای کنعانی، هم عبادتگاه یهوه گردید و مراسم ذبح و قربان قوم نیز از آنچه نزد کنعانیان رایج بود متأثر گشت. حتی نظام نبوت و سازمان کاهنان نیز تا حدی به همان صورت که نزد کنعانیان بود همچنان در بین یهود ادامه یافت. چنانکه بلعام باعور نمونه‌یی از سابقهٔ وجود آنچه را قوم ارباب بصیرت (=روئی، رائی)+ خواندند وانبیا از بین آنها پدید می‌آمدند در بین اهل کنعان عرضه می‌کرد [۲۴۹].

سلطنت یهود بعد از زوال ملک سلیمان (ح ۹۳۷ق م) تجزیه شد. از طوایف دوازده‌گانه فقط دو طایفه به سلطنت پسرش رحبعام در اورشلیم گردن نهاد. مدعی او یربعام توانست ده طایفهٔ دیگر (اسباط عشره) را تحت فرمان درآورد و در مقابل قلمرو رحبعام که یهودیه خوانده شد و در بخش شمالی فلسطین واقع بود، کشوری مجزا به نام اسرائیل در نواحی جنوبی به وجود آورد و شهر شخم (=نابلس) را تختگاه آن سازد. به دنبال این تجزیه گرایشهای الحادی، کشمکشهای طبقاتی و اختلافات مذهبی در هر دو کشور و بین هر دو کشور مهارناپذیر شد. معهذا هر دوکشور تا مدتها تحت رهبری پادشاهان خویش باقی ماندند. بالأخره نخست کشور جنوبی که بعدها تختگاه آن به شومرون (=سامر) منتقل گشت به وسیلهٔ پادشاهان آشور تسخیر و غارت شد (ح ۷۴۰ق م) و اسباط عشره به اسارت افتاد و به نواحی مجاور ماد در قلمرو آشور منتقل گشت. مدتی بعد کشور شمالی یهودیه هم به دنبال لشکرکشی پادشاه بابل سقوط کرد و اسباط دوگانهٔ آن به اسارت به بابل برده شد (ح ۵۸۸ق م). بدین‌سان استقلال و سلطنت فاتحان ارض کنعان خاتمه یافت و با آنکه بعد از فتح بابل بر دست کوروش (۵۳۶ق م) اجازهٔ بازگشت به اورشلیم و تجدیدبنای هیکل به یهودان تبعید شده در بابل داده شد و حتی

+ Ro'i

هیکل هم دوباره در اورشلیم بنا گشت، یهود بابل برای بازگشت به فلسطین اصرار و عجله‌یی نشان نداد.

در طی سالهای نفاق و شقاق بعد از عهد سلیمان بود که فعالیت انبیای قوم وجدان دینی را در بین کسانی که در هر دوکشور هنوز به آنچه مایهٔ ظلم و کفر و ضلال بود آلایش نیافته بودند بیدار کرد و تجاوزگران قوم را به التزام شریعت و اجتناب از گناه و فساد الزام و توصیه نمود. از این جمله مبارزهٔ ایلیا بر ضد بت‌پرستی که در یهودیه (قرن نهم ق‌م) روی به انتشار داشت تأثیر قابل ملاحظه‌یی بخشید. عاموس هم که از یهودیه به اسرائیل رفت در مبارزه با فساد و تجمل که موجب رواج بیدینی شده بود حرارت فوق‌العاده‌یی به خرج داد، و زبان‌درازیهایش موجب شد که کاهنان وی را نفی بلد نمایند. دو معاصر او هوشع از مملکت اسرائیل و اشعیا از مملکت یهودیه نیز مثل او قوم را از ارتکاب ظلم و فساد بشدت سرزنش کردند و از زبان وحی آنها را وعیدهای سخت دادند. در قرن بعد، و حتی مقارن با عهد سقوط اورشلیم هم صدای انبیا خاموش نشد. مواعظ و مراثی ارمیای نبی هم در عهد سقوط اورشلیم، عالیترین نمونهٔ تجلی امید و آرمان پارسایان قوم را در عصری که همه چیز در قلمرو یهودیه روی به فساد و انحطاط داشت ارائه کرد. حزقیال نبی که نیز مثل ارمیا از طبقهٔ کاهنان بود در کلده (=بابل) شاهد رؤیای الهی گشت[۲۵۰]. دانیال هم که ظاهراً کتاب منسوب به او مدتها بعد از آنچه در تورات موجود ادعا شده است جمع یا جعل شده باشد[۲۵۱] مثل او در کلام خود از مکاشفات روحانی که متضمن صورتی از تجارب عرفانی بود یاد کرد. قصهٔ یونس نبی هم در ماجرایی که از او نقل است به احتمال قوی باید مبنی بر همین گونه مکاشفات و واقعات رمزی بوده باشد. کتابی نیز که در تورات منسوب به ملک و فرستادهٔ الهی (=ملاکی) شده است (ح ۴۶۰ق‌م) ونویسندهٔ آن باید از انبیای عهد تبعید بوده باشد می‌خواهد مکاشفات نبوی را وسیلهٔ انذار و تحذیر کاهنانی نشان دهد که در اجرای شریعت بسیاری را به لغزش می‌انداخته‌اند ـ اعلام خطر طریقت در مقابل شریعت.

به رغم نقش سازنده و جالبی که انبیای یهود در انذار و ارشاد قوم و در الزام عام و خاص به متابعت شریعت داشته‌اند عنوان نبی در تورات قدر و شأنی را که در قرآن کریم ملازم آن است ندارد. نبوت بدان گونه که از فحوای اشارات قرآن مستفاد می‌شود مرتبه‌یی است استثنایی و عالی و فایق که از برای هدایت خلق، از باب لطف عام وی در حق ایشان، در هر هنگام که مشیت و حکمت الهی بدان تعلق گیرد و به هر

صورت در تمام اعصار مقدم بر عصر خاتم، کسانی را بدان مخصوص می‌دارد و به ادای رسالت خویش ایشان را مبعوث می‌نماید. البته تلقی این مرتبه از طریق دریافت وحی برای نبی حاصل می‌آید، خواه به واسطهٔ ملک باشد خواه از طریق القا در قلب و یا از طریق رؤیای صالحه [۲۵۱]. اما بعث انبیا و ارسال رسولان نزد متکلمان غالباً مبنی بر اشتمال آن بر لطف و ناظر به تکمیل نوع انسانی و تعلیم صناعات خفیه و اخلاق و سیاسات می‌نماید [۲۵۲]. طریق شناخت صدق ایشان‌را هم در آنچه به دعوت خلق و ادای رسالت و تشریع قانون الهی از جانب آنها مربوط است صدور معجزات مقرون باتحدی شمرده‌اند. و این همه در بارهٔ نبی اولوالعزم که تشریع می‌کند و غیر اولوالعزم که تشریع نمی‌کند صادق است، و ذکر نام تعدادی از انبیا هم در قرآن کریم هست که احوالشان با این اوصاف موافق می‌نماید. البته اینجا غور و تدقیق در این باب بیش از این ضرورت ندارد. اما در تورات (عهد عتیق) کسانی که به این عنوان خوانده می‌شوند در واقع لسان وحی و آلت اعلام ارادهٔ الهی هستند (خروج ۱۶/٤- ۱٤) و احوالشان از عروض نوعی بیخودی و خلسه (اول سموئیل ۷/۳۰) و لوازم آن (ایضاً ۱۰/۵و٦) حاکی است. البته سابقهٔ وجود جماعتی با این اوصاف در نزد آنها به احتمال قوی مربوط به بعد از عهد موسی و احیاناً به دورهٔ ارتباط قوم با کنعانیان به نظر می‌رسد، چرا که این قوم نیز در مراسم نیایش بعل از کمک و ارشاد کسانی به نام نبیین (=نبیّیم) استفاده می‌کرده‌اند (اول پادشاهان ۱۹/۱۸ ~؛ دوم پادشاهان ۱۹/۱۰) و حتی در بین اقوام قدیم سامی [۲۵۳] هم کسانی با این گونه اوصاف وجود داشته‌اند واشتقاق لفظ هم نزد بعضی مؤید این معنی می‌نماید [۲۵٤]. به هر حال چنان می‌نماید که انبیا در نزد یهود بیشتر منذران الهام یافته بوده‌اند که در مواقع بحرانی غالباً به تحذیر و انذار قوم یا رهبران آنها برمی‌خاسته‌اند، و گاه کسانی هم به این گونه دعوی برمی‌خاسته‌اند که فاقد الهام واقعی بوده‌اندو بیشتر موافق میل و مصلحت عوام خلق سخن می‌گفته‌اند (میکاه ۳:۵؛ یرمیا ۸/۲۹ ~). اما نبوت انبیای تورات که ذکر تعدادی از آنها در تورات هست و به بعضی از آنها کتاب هم منسوب است در آغاز ظاهراً به صورت تقریر و تکرار اقوالی بوده که ایشان آن را پیام الهی و خود راموظف به ابلاغ آن می‌دانسته‌اند. در بعضی موارد هم به سبب اصرار و تأکید زیاده از حدی که در تبلیغ وحی خویش داشته‌اند، از جانب کسانی که آن اقوال را مخالف مصالح یا اهواء خویش می‌دیده‌اند «مجنون» خوانده می‌شده‌اند و قولشان هم تعبیر به هذیان می‌شده‌است (هوشع ۷/۹). به هر صورت کلام آنها در اوایل

فقط اقوالی بوده که در مجامع و معابر بر زبان می آورده‌اند و از آن‌رو قسمتی از آنچه به صورت مکتوب به آنها منسوب است انتسابش به آنها محل شبهه است. در اقوال منسوب به قدمای آنها چون عاموس و اشعیا و میکاه و یرمیا نشانه‌هایی از تلقی الهام در نوعی تجربهٔ بیخودی و ربودگی پیداست (عاموس ۱۵/۷؛ اشعیا ۱/۶ ~ ؛ یرمیا ۴/۱). بعلاوه در غالب اقوال آنها ضرورت پیروی از احکام الهی و لزوم توجه به واجبات و پرهیز از محرّمات گوشزد می‌شود. ابن میمون حکیم و متکلم معروف قوم که در تقریر و اثبات مسئلهٔ نبوت ظاهراً بیشتر تحت تأثیر فارابی و ابن سیناست نبی را عبارت از انسان کاملی می‌داند که خداوند از بین بندگان خویش برمی‌گزیند، اما البته دربین این انبیاتفاوت در مراتب و درجات را امری محقق می‌داند، و احوال انبیای مذکور در تورات هم مؤید این مدعای اوست [۲۵۵].

دوران اسارت بابل که سلطنت یهود را در اورشلیم هم مثل سامریهٔ اسرائیل خاتمه داد برای ایشان‌مایهٔ نکال و تضییق بسیار نشد، از این رو وقتی فرمان کوروش به آنها رخصت بازگشت داد، جز اسباط یهودا و بنیامین که عزیمت بازگشت کردند دیگران در تبعیدگاه باقی ماندند. برای آنها هم که عزیمت بازگشت کردند ترک بابل و مزایایی که تدریجاً در آنجا حاصل کرده بودند ظاهراً چندان دلخواه نشد، اما تجدید بنای معبد درهمان سال بازگشت آغاز شد (۵۳۵ق‌م) و هر چند معاندان قوم از اسباط ده گانهٔ سامریه پادشاه پارس را که خداوندگار بابل نیز بود در حق یهود اورشلیم بدگمان کردند و آنها را متهم به قصد عصیان و سرکشی نمودند، سعی و اهتمام عزرا و نحمیا بین سالهای ۴۵۸ تا ۴۴۵ق‌م موضع یهود را در تجدیدبنای معبد مستحکم نمود، حکومت یهودیه هم که دیگر استقلالی نداشت تحت‌نظر کاهن قوم واقع شد که منسوب به خاندان صادوق از اسباط لاوی بود و بعدها مجمعی به‌نام سنهدرین (صنهدریم)+ بر اعمال وی نظارت داشت. در این دورهٔ بازگشت تعلیم موسی وجههٔ نظر واقع شد و شریعت وی به سعی عزرا و نحمیا تحکیم یافت. بقایای طوایف منسوب به سامریه هم تفرقهٔ گذشته را که متضمن اختلاف سیاسی و مذهبی با یهودیه بود ادامه دادند و در مقابل هیکل اورشلیم برای خود معبدی در جبال غریزیم+ نزدیک بلدهٔ شخم+ (نابلس) به وجود آوردند.

+ Sanhedrin (Sanhedrim), Garizim, Shechem

از عهد انقراض دولت هخامنشی بر دست اسکندر، یهودیه به دست بطالسه (۳۲۰ق‌م) و بعد سلوکیه (۱۸۹ق‌م) افتاد. چون انطیوخوس چهارم پادشاه سلوکی بنای آزار یهود را گذاشت قیام سختی بر ضد سلوکیها روی داد که قدرت را به دست خاندان حسمونی+، اولاد مکابه (مکبّه)+ از کاهنان منسوب به اخلاف یهودا، انداخت وبالاخره شمعون+ نامی از آن جماعت به فرمانروایی رسید (۱۴۲ق‌م). اخلاف وی هورکان+، اریستوبول+، و الکساندر نام فرمانروایی را با مرتبهٔ کاهنی جمع کردند. در عهد هورکان دوم اورشلیم به دست پمپه سردار رومی فتح شد (۶۳ق‌م) و بعد از آن هرودوس (هرود)+ از اهل ایدومنه+، از جانب انتونی سردار رومی به امارت ولایت منصوب شد. بعد از وی قلمروش بین وارثانش تقسیم شد و بامداخله‌یی که عمال روم در همهٔ کارها اعمال می‌کردند از فرمانروایی جز نام برای آنها باقی نماند. در مقابل تضییقات این عمال رومی در اورشلیم شورش عام رخ داد (۶۶م) و منجر به تسخیر و انهدام این شهر مقدس بر دست لژیونهای تیتوس+ گشت (۷۰م). معبد به آتش کشیده شد و اکثریت اهل شهر مقتول شد یا به اسارت افتاد. مقاومت و شورش مجددی هم که دوباره یهود فلسطین را با لژیونهای رومی مواجه ساخت بی‌نتیجه ماند. در عهد هادریان+ امپراطور روم بر روی ویرانه‌های اورشلیم کوچ‌نشین رومی به وجود آمد (۱۳۶م) و قوم یهود در اورشلیم یکچند به آن سوی دیوارِندبه طرد گشت و مدتها جز به هر چندی حق نداشت تا برای ندبه برگذشته خویش به دیوار آن نزدیک شود. از آن پس در اکناف عالم متفرق شد و در جزر و مد حوادث مربوط به سرنوشت روم معروض دگرگونیها گشت و آیین مسیح که از بطن شریعت موسی زاده شد تاحدی ازطریق کوچ‌نشینهای یهودی درقلمرو روم نشر گشت و در عین حال طی قرنها مایهٔ اختناق آن را فراهم آورد.

اختلاف عمده‌یی که در شریعت موسی پیش آمد جدایی بین شمال و جنوب فلسطین بود که بنا برمشهور در آغاز سلطنت رحبعام بن سلیمان پیش آمد و منجر به تجزیهٔ فلسطین گشت. عامل این تجزیه و انفصال هم یربعام سردار یاغی سلیمان و اسباط عشره که از وی حمایت کردندبودوتجزیهٔ سیاسی منجر به تفرقهٔ شدید مذهبی گشت. در واقع یربعام، چنانکه از تورات یهود (اول پادشاهان/۱۲) برمی‌آید، برای آنکه اسباط تابع

+ Hasmonean, Maccabean, Simon, Hourcan, Aristobol, Herod, Idomenee, Titus, Hadrian

خویش را از مسافرت به اورشلیم و تقدیم قربانی به هیکل سلیمان بازدارد، در جبال افرائیم دو معبد تازه ساخت. اعیاد و مواسم تازه بنیاد نهاد و قوم را به پرستش گوساله های زرین این معابد، که منشأ قصهٔ سامری هم هست، واداشت [۲۵۶]. کاهنان دیگر هم از بین اسباط تابع خویش برای این معابد انتخاب کرد و با ایجاد قصرها و ابنیهٔ تازه با رحبعام و قلمرو بازمانده از سلیمان بنای رقابت و کشمکش نهاد. با آنکه سلطنت اسرائیل در خاندان او نماند، دیگر فرمانروایان بعد از او نیز همچنان رسم و راه او را ادامه دادند. این نکته نشان می‌دهد که این انفصال در واقع ناشی از گرایش و خواست طوایف تابع بوده است نه مجرد میل فرمانروایان که از ظاهر روایات چنان به نظر می‌رسد. از جملهٔ این فرمانروایان، عُمری شهر سامریه را در نزدیک شکیم (=شخم) بنا کرد و آنجا را تختگاه ساخت. پسرش احاب به الزام و اصرار زوجهٔ خویش ایزابل نام پرستش بعل خدای قوم کنعان را ترویج نمود (اول پادشاهان/۱۶) و در سامریه بناهای تازه به وجود آورد [۲۵۷] و بدین گونه مذهب اسباط عشره از مذاهب طوایف یهودا و بنیامین که در اورشلیم ادامه داشت جدا شد و بعدها به نام مذهب سامریّه خوانده شد. باآنکه سابقهٔ این تفرقهٔ مذهبی به دوران قبل از تبعید و اسارت دو قوم می‌رسد، شدت اختلاف مخصوصاً بعد از تجدید بنای هیکل و بیشتر مقارن ظهور و غلبهٔ مکابیان و خاندان حسمونیان ظاهر شد. در همین ایام بود که اعقاب سامریه مبانی جدیدی برای عقاید و رسوم خویش تمهید کردند، به مقالات اهل تجسیم قایل شدند، غیر از تورات که منحصر به اسفار خمسه بود سایر کتابهای عهد عتیق را غیرموثق شمردند، تورات را هم به نحوی تدوین کردند که در مواضع بسیار با آنچه نزد یهود معمول بود تفاوت داشت. بعلاوه معبد خود را در جبل غریزیم نزدیک نابلس به وجود آوردند و مدعی شدند هیکل قدس که داود و سلیمان به اشارت وحی مأمور به بنای آن بودند می‌بایست در همین مکان به وجود آمده باشد، بنای آن در اورشلیم به وسیلهٔ آنها تخطی از حکم الهی بود [۲۵۸]. با آنکه در غلبهٔ رومیان بر یهودیه (۶۳م) سامریه یکچند آزادی یافت و هرود پادشاه دست‌نشاندهٔ روم به آنجا توجّه خاص نشان داد، چون در مقابلهٔ مجدد و عصیانهای مکرر در مقابل استیلای رومیان با یهود همکاری کرد در عهد وسپازیان و هادریان مثل یهودیه معروض آزار و کشتار شد و اهلش مثل آنها محکوم و مجبور به آوارگی (جلا) در اکناف قلمرو روم گشت و بعدها هم پیروزی مسیحیت در بیزانس و روم برای آنها نیز مثل یهودیه مجالی برای تجدید قدرت در قلمرو موروث باقی نگذاشت [۲۵۹].

تأثیر یونانی مآبی عصر سلوکیه که در واقع از عهد سقوط هخامنشی بر یهود بابل و فلسطین غلبه یافت و حتی شورش مکابیان در فلسطین هم نتوانست آن را بکلی خاتمه دهد، در بعضی اجزای عهد عتیق هم محسوس شد، از جمله مجموعهٔ امثال سلیمان، و کتاب جامعه از نفوذ حکمت افلاطونی و رواقی خالی به نظر نمی‌رسد، و کتاب حکمت جامعه منسوب به یسوع بن سیراخ هم به احتمال قوی نشانه‌هایی از تأثیر حکمت اسکندریه را دارد و اینکه بعضی محققان تورات آن را جزو کتب موثق نشمرده‌اند تا حدی نیز از اینجاست.

به هر حال از عهد شورش مکابیان و حتی قبل از آن تا به هنگام غلبهٔ لژیونهای رومی بر یهودیه، لااقل سه فرقهٔ مذهبی عمده در بین یهود اورشلیم وجود داشت: صدوقیان، فریسیان و اسنی‌ها. اختلاف فریسیان و صدوقیان مبنی بر طرز نگرش در مآخذ احکام بود که البته در ردّ و قبول مقالات و عقاید هم تأثیر می‌گذاشت. صدوقیان که از طبقات کاهنان بودند، غیر از تورات سایر کتب منسوب به انبیا را قبول نداشتند و به شروح و تفاسیری که کاتبان و ربانیان از تورات و کتب انبیا می‌کردند توجه نمی‌نمودند، به همین جهت وجود حشر جسمانی و تجسد ملایک و قول به معاد را که ظاهراً در دوران تبعید بابل در بین کاتبان و مدرسان تورات رایج شده بود نفی می‌کردند و به استناد تورات (لاویان ۱۰/۲۶) همین نشئهٔ حاضر را دار مجازات می شمردند. فریسیان که در مقابل طبقات اشرافی صدوقیان مدافع عقاید عامه بودند، شریعت رامنحصر به تورات نمی‌دانستند، کتب انبیا و تفاسیر منقولهٔ شفاهی راهم مأخذ حکم شریعت می شمردند و به حشر و معاد و ملایک اعتقاد داشتند. نفی قول به معاد و ملایک صدوقیان را به پیروی و تقلید از آراء و عقاید یونانیان متمایل می‌داشت درصورتی که فریسیان بشدت با قبول و نفوذ این گونه افکار که منسوب به مشرکان بود مخالفت می‌ورزیدند. مخالفت مستمر آنها با صدوقیان در عین حال نوعی مبارزهٔ طبقات عامه در مقابل طبقات اشرافی محسوب می‌شد، بعلاوه ایشان ظاهراً تاحدی هم طالب آن بودند که شریعت را از سلطهٔ کاهنان و سنتهای اشرافی آنها برهانند. مقالات آنها در واقع دنبالهٔ طریقهٔ زهاد خسیدیم+ بود که در عهد مکابیان به کمک آنها بر ضد نفوذ یونانی مآبی و شرک وابسته به آن قیام کردند، و بدین گونه در عهدی که اخلاف مکابیان

+ Chassidim

ـ حسمونیان ـ گرایش به یونانی مآبی پیدا کردند فرقهٔ فریسیان بشدت با آنها بنای مخالفت گذاشت. فریسیان بدان سبب که در مسائل مربوط به اخلاق غالباً دقت و وسواس فوق‌العاده‌یی نشان می‌دادند نزد مخالفان به سالوس و ریا منسوب می‌شدند و وجود تعدادی ریاکاران در بین آنها هم که در بین هر فرقه‌یی ممکن است چنین کسان پدید آیند آنها را در اشارات «عهد جدید» تا حد زیادی بدنام و منفور داشت. طرفه آن است که هیلل+ (=هلیل) یک تن از ربانیان این فرقه پیشرو مقالاتی شد که نظیر آنها از زبان عیسی مسیح در همین «عهد جدید» نقل می‌شد. همین هیلل بود که چون یک مشرک معاند تقریر موجزی از شریعت یهود را از وی درخواست در جوابش گفت: آنچه بر خود نمی‌پسندی بر دیگری روا مدار. تمام شریعت همین است و باقی هر چه هست جز شرح و تفصیل آن نیست [۲۶۰]. به هر تقدیر مخالفت آنها با صدوقیان به نهضت آنها رنگ اعتراض و اعتزال داد و به همین سبب از جانب مخالفان عنوان «معتزله» و جدایی طلبان به آنها داده شد. مبارزهٔ آنها با توسعهٔ نفوذ یونانی مآبی در قلمرو مکابیان حاکم بر کشور هم به تفرقه و تشتت سیاسی مجال توسعه داد و منجر به مداخلهٔ رومیان (۶۳م) و خاتمهٔ استقلال یهودیه شد و چندی بعد به پراکندگی قوم منجر گشت.

فرقهٔ اسنی+ هم، که مثل فریسیان تسلیم به نفوذ مشرکان را ناروا می‌دید اما اهل جنگ و طغیان نبود، مقارن این ایام و از سالها قبل از آن، طریقهٔ عزلت و انزوای عملی را مبنای کار ساخت. این فرقه که وارث روحانی خسیدیم و دنباله آن جماعت محسوب می‌شد و مثل آن فرقه گرایش به زهد و تقشف نیز داشت در بحبوحهٔ درگیریهای فریسیان و صدوقیان به نواحی دورافتاده و شعاب کوهها پناه جست و با التزام عبادت و صوم و عزلت در انتظار ظهور منجی موعود روزگار می‌گذاشت. رهبری آنها را یک دستهٔ دوازده‌نفری از گزیدگان قوم برعهده داشت. معیشت آنها هم از طریق کار و زراعت دسته‌جمعی و به شیوه‌یی از نوع معیشت اشتراکی می‌گذشت. از گفتهٔ یوسف فلاویوس+ مورخ یهودی برمی‌آید که تعداد آنها بر چهار هزار تن بالغ می‌شده است و برای یک فرقهٔ اهل زهد و اعتزال این تعداد البته قابل ملاحظه می‌نماید. در باب عقاید و رسوم آنها که یوسف فلاویوس قسمتی از آن را متأثر از فیثاغورسیان و رواقیان نشان می‌دهد اشارات دیگر در اقوال فیلو+

+ Hillel, Essenes (Esseniens), Josephus Flavius, Philo

و پلینی+ و دیگران هم هست. معهذا آنچه امروز در بارهٔ اصل و سابقهٔ آنها معلوم است بیشتر حاصل کشف طومارهای بحرالمیت+ است که در سالهای اخیر (۱۹۴۷ و ۱۹۵۱) بتصادف به دست آمد و از شباهت مبادی آنها با عقاید و آداب نصارای نخستین حاکی به نظر می‌رسد. فرقهٔ اسنی هم در واقعهٔ استیلای رومیان، با سایر طبقات قوم مقاومت سختی به خرج داد و حمله و آزار مشرکان را با شجاعت و تا حد نابودی کامل تحمل کرد [۲۶۱].

در دوران جلای نهایی و آوارگی یأس‌انگیزی که بعد از تسلط رومیان بر یهود تحمیل شد و مجمع کاهنان وابسته به معبد (صنهدریم، سنهدرین) که در اجرای شریعت نظارت و اشراف داشت از بین رفت، حل مسائل تازه‌یی که در عبادات یا معاملات در نواحی مختلف قلمرو روم و به اقتضای احوال و اوضاع جدید در طی این سالها برای قوم پیش می‌آمد علما و ربّانیم قوم را وادار کرد به آنکه در متون تورات و روایات منقول و مأثور تحقیقات و دراسات (مدراش)+ به‌جا آورند و از این طریق با جمع مواد مورد حاجت مبانی احکام شریعت را کشف نمایند و حدود مباحث شرعی و غیرشرعی را در مجموع سنن و تقالید قوم تبیین کنند. برای این مقصود از همان عهد واقعهٔ وسپازیان و تیتوس، در هر جا ممکن شد تعدادی دارالعلم (=بیت هام مدراش) به وجود آمد و مبانی احکام از کتاب و سنت و همچنین طرق استنباط چون قیاس و استصحاب مورد بررسی واقع شد و مأثورات تقالید مورد تدقیق و تفسیر و نقل و نقد واقع گشت.

اما جمع و تدوین حاصل این تحقیقها نیاز به زمان داشت و بالأخره در دنبال تمام بررسیها (مدراشیم)+ و در فاصلهٔ مدت چند قرن از جمیع این تقالید و سنن دو مجموعه به نام تعلیم (تلمود)+ به وجود آمد: تلمود اورشلیم که بین قرن اول تا چهارم میلادی تدوین شد، و تلمود بابلی که تدوین آن در قرن پنجم خاتمه یافت. این مجموعهٔ اخیر به سبب آنکه در تدوین آن اسباب و لوازم بهتر دست داد از آنچه در اورشلیم جمع آمده بود کاملتر و جامعتر از کار درآمد. تلمود شامل مأثورات نقلی (میشنا)+ و تفسیر آنها (گمارا)+ می‌شد و با آنکه در اصل ناظر به احکام و مسائل مربوط به معاملات ومواسم و عبادات و طهارات بود غالباً هرگونه معلومات از مقولهٔ اخبار و امثال و تواریخ و عادات را هم برسبیل استطراد و احیاناً با تفصیل تمام متضمن می‌گشت، و در حقیقت گنجینهٔ

+ Pliny, The Ded Sea Scrolls, Midrash, Midrashim, Telmud, Mishna, Gamara

معارف و دایرة‌المعارف دین و آداب و اخلاق محسوب می‌گشت، و چنانکه هاینریش هاینه+ شاعر آلمانی خاطرنشان می‌کند وطن منقول و قابل حمل قوم یهود به شمار آمد. با آنکه این مجموعه هم، از همان آغاز تدوین و انتشار، از جانب کلیسای مسیحی ممنوع و مردود اعلام گردید و بارها به الزام و اشارت مراجع نصارا نسخه‌های آن جمع‌آوری و طعمهٔ آتش و نابودی گشت و حتی بعضی از علمای یهود هم حجیّت آن‌را انکار کردند و از اعتماد ایشان بر آن نهی و تحذیر نمودند، باز در رواج آن وقفه‌یی حاصل نیامد، و با وجود حجم فوق‌العاده‌اش که شامل سی و شش مجلد می‌شد، طی قرون تالی تا به امروز غالباً مرجع عمدهٔ روحانی و تکیه‌گاه مطمئن اخلاقی قوم باقی ماند.

بعلاوه پا به‌پای نشر و رواج تلمود، مجموعه‌یی از عقاید و افکار عرفانی در بین یهود مجال انتشار یافت که مقبولات (قبالا، کابالا+) خوانده می‌شد و از جمله متضمن اعتقاد به تناسخ و احضار ارواح و اعتقاد به اسرار حروف و اعداد بود. این مجموعه، که از جمله شامل سفر یزیرا+ (کتاب خلقت)، سفر هابهیر+ (کتاب باهر)، و سفر هازهار+ (کتاب زاهر) می‌شد و تعالیم سرّی عرفای قوم را مجموعه‌یی از آراء مأخوذ از مغان بابل، حکمای افلاطونی و فیثاغورسی یونان و مصر نشان می‌داد، به احتمال قوی تا حد زیادی از مقالات صوفیه و اسمعیلیه و سایر مذاهب اهل تأویل در نزد مسلمین متأثر بود، و مخصوصاً کتاب زهار که به یک تن از علمای قرن دوم یهود به نام ربی شمعون بن یوحایی+ منسوب می‌شد بحقیقت در قرن سیزدهم مسیحی در غرناطهٔ اسپانیا به وسیلهٔ موسی لئونی+ (ح ۱۲۹۵م) در وجود آمد، اما شهرت و قبول فوق‌العاده‌یی که تدریجاً در اذهان عام حاصل کرد طی قرنها مانع از تردید در اصالت آن گشت [۲۶۲]، و بدین گونه تعلیم قبالا از طریق کتاب زهار حتی در اندیشهٔ عرفا و متألهان مسیحی چون ریمون لول+ و یاکوب بومه+ هم تأثیر بخشید، و حقیقت آن بود که قسمت عمدهٔ آن از اقوال و تعالیم صوفیهٔ اسلامی متأثر بود و یهودیت در سراسر قرون وسطی واسطهٔ نقل و نشر حکمت و عرفان اسلامی به عالم مسیحیت محسوب می‌شد و کانون آن نیز اسپانیا بود که مدتها در حکمت و عرفان از مسلمین استفاده کرده بود.

+ Heinrich Hiene, Cabala, Sefer Yezira (Sepher Yatsirah), Sefer (Sepher) ha-Bahir, Sefer ha-Tohar (Sepher ha-Zahar), Simon ben Yohai, Moses of Leon (Ben Shem Tob), Raymond Lull, Jakob Bohme

اسپانیا، که در عهد فرمانروایی مسلمین و حتی تا چندی بعد از زوال عظمت آنها در آن شبه‌جزیره و در تحت حمایت حکام نصارا که با «فتح مجدد» بر آن سرزمین استیلا یافته بودند به قوم یهود یکچند امکان ترقی و آسایش داد، در عهد جنگهای صلیبی و بعد از آن، مثل سایر نواحی اروپای غربی که مجامع کوچکی از یهود از چندی پیش تدریجاً در آن مناطق هم به وجود آمده بود، بزودی شاهد تهدید و تضییق و کشتار و تبعید آنها شد. مقاومت قوم در برابر این تضییقات در سالهای اواخر قرون وسطی (ح ۱۳۹۴م) کمتر از اوایل آن قرون (ح ۴۲۵م) حاکی از سرسختی و استقامت صبورانه نبود. در واقع تمام تاریخ یهودیت، از آغاز عهد پراکندگی و آوارگی قوم (ح ۱۳۵م) بلکه حتی از دوران تبعید بابل، شامل مقاومت در مقابل تضییقات شدید بود و سابقهٔ این ذلت و اسارت قوم به دوران قبل از موسی و عهد فراعنهٔ مصر می‌رسید.

معهذا به رغم این همه تضییق و تحدید، شریعت قوم و هویت وی محفوظ ماند،و با توجه به استمرار و طول فوق‌العادهٔ این محن و آلام، اگر توالی این مصایب در حال حاضر نیز بعد از قرنها دگرگونی، اوصاف و احوالی چون لجاج و عناد و حیله و غدر و ترس و سوءظن را در طبیعت قوم ملکه‌یی راسخ کرده باشد، برای مورخ که با بیطرفی و حتی دلسوزی منشأ این احوال را در طبیعت قوم دنبال کرده باشد البته مایهٔ تعجب نخواهد بود، چنانکه در عصر ما نیز عکس‌العمل اسرائیل در مقابل دنیایی که منافع آن با دوام و بقای وی مغایر می‌نماید همچنان جز آمیخته‌یی از همین ترس و حیله و غدر و لجاج ناشی از بیرحمی و بی اعتمادی چیزی نیست. این احوال البته باید مرده‌ریگ یک تجربهٔ بسیار طولانی تلخ از تاریخ قوم تلقی شود و سابقهٔ رسوخ آن بدرستی ارزیابی گردد.

در اسپانیا، از وقتی مسلمین دولت مقتدر بهِ وجود آوردند، در سایهٔ تسامح آنها قوم یهود یکچند به آسایش نسبی رسیدند. قبل از آن از وقتی فرمانروایان ویزیگوت+ در آن سرزمین به کیش نصارا گرویده بودند (ح ۶۰۰م)، یهود مهاجر که تا آن ایام در آن نواحی فارغ از آزار عیسویان عمر سر می‌کردند دچار تضییق و محدودیت شدید شدند (۶۹۳—۶۱۳م)، اما غلبهٔ مسلمین بر اندلس (۷۱۱م) آنها را از تضییقات عیسویان امید رهایی داد و حتی ایشان را از تصدی مناصب اداری و نیل به مقامات دولتی مانع نیامد. چنانکه عبدالرحمن ثالث خلیفهٔ اموی اندلس و پسرش اَلحَکَمِ ثانی وزارت خود را به یک

+ Visigoths

طبیب یهودی به نام حسدای بن شبروط+ دادند. ملک حبوس از سلالهٔ زیریّه در غرناطه، یهودیی دیگر را به نام سموئیل هلوی+ (۱۰۲۷م) به وزارت رساند. با این همه، جسارت و لجاج یهود در امور اداری و غرور و خشونت آنها در برخورد با مسلمین سرانجام به سه قرن دوران آسایش قوم در قلمرو اسلام خاتمه داد، و بالأخره با شروع فرمانروایی سلسلهٔ الموحّدین در اسپانیا (۱۱۴۸م) یهود اندلس غالباً مجبور به ترک قلمرو مسلمین و التجا به نواحی تحت فرمان پادشاهان مسیحی اسپانیا،درقسطیله (کاستیل)+ شدند، وباآنکه در قلمرو مسیحیان هم یکچند از آسایش نسبی برخوردار بودند، بروز تعصبات فرقه‌یی که در بین خود آنها موجب تفرقه شد و اختلاف معروف قرائیم و ربّانیم فقط یک بهانهٔ آن بود وضع ایشان را در اکثر بلاد دچار تزلزل ساخت.

با آنکه هجوم صلیبیان به اندلس برای دفع اعراب از آنجا (۱۲۱۲م) منجر به خشونت زیادی نسبت به یهود نشد، ناخرسندی باطنی نصارا از تسلط یهود بر مشاغل مالی و اداری یک مملکت مسیحی به صورت اعمال خشونت درآمد (۱۲۸۳)وتشدید نفرت ازقوم بالأخره تضییقات شدیدی را که از جمله شامل ممنوعیت ازخدمات دولتی و الزام به داشتن علامت خاص (غیار) در لباس بود بر آنها تحمیل کرد(۱۳۱۳).ازآن پس چون اشتغال عمدهٔ بعضی از این جماعت در اسپانیا و در سایر نواحی اروپا غالباً رباخواری، صرافی، برده‌فروشی، احتکار و انواع تجارتهای نامشروع اما پرسود بود، قوم یهود هر روز بیش از پیش در تمام اروپا محسود عامّهٔ نصارا و مورد طمع واخاذی ارباب فئودال و حکام و قدرتمندان کلیسا واقع شد و حکایات راجع به بیرحمی و سودجویی و بدسگالی آنها در افواه عام افتاد و مخصوصاً داستان رباخواریهای آنها بشدت خشم و نفرت نصارا را بر ضد آنها برانگیخت. تصویری که قرنها بعد شکسپیر نویسندهٔ انگلیسی در نمایشنامهٔ معروف تاجر ونیزی+ (۱۶۰۰) از این احوال در وجود «شایلاک»+ ارائه کرد [۲۶۳] انعکاس مبالغه آمیزی از وضع نفرت‌آور ثروتمندان یهود را در اروپا به بیان می‌آورد، چنانکه نمایشنامهٔ یهودی مالتا+ (۱۶۳۳) اثر کریستوفر مارلو+ هم تصوری را که از انواع جنایت و خیانت در اذهان عام در حق قوم رایج بود به نمایش می‌گذاشت.

البته پادشاهان و پاپها مکرر از آنها عوارض و مالیات و جرایم اخذ کردند،

+ Hasdai ben Shabrut, Samuel Hallévi, Castil, The Merchant of Venice, Shylock, Jew of Malta, Christopher Marlow

مکرّر ثروتمندان آنها را مصادره کردند، بارها مخارج بنای کلیساهای خویش را از آنها اخذ کردند و بارها مطالبات آنها را به وامداران عیسویشان بخشیدند، و با این همه اشتغال آنها به جمع ثروت حتی فقرای ایشان را که در فقر و نکبت موحش و رقت‌انگیز عمر سر می‌کردند منفور خلق و مورد سوءظن عام ساخت. معهذا در میان تمام این مخالفان، قوم یهود در همهٔ اروپا رسوم و آداب شرقی خود را حفظ کرد، و بکلی در آداب و رسوم معمول نصارا محو و منحل نگشت، و جریمهٔ این انزوای اجتماعی و اخلاقی خود را هم پرداخت. از جمله رعایت نوعی حجاب در مورد زنان، التزام رسم ختنه کردن در مورد اطفال ذکور، اجتناب مصرّانه از اکل ذبایح و اطعمهٔ غیریهود، و به جا آوردن مناسک مذهبی در خارج از منظر اغیار از اسبابی بود که ایشان را از جامعهٔ نصارا جدا می‌داشت و در عین حال ایشان را مورد نفرت یا سوءظنّ مسیحیان می‌ساخت و توسعهٔ شایعات ضدیهود را در تمام اقطار دنیای غرب در افواه می‌انداخت.

این نکته که قوم یهود همواره و همه جا سرسختی و لجاج عادی خویش را با همان دقت و شدت که در جمع ثروت و کسب مکنت داشت در حفظ رسوم و تقالید قومی و دینی نیز مرعی می داشت نیز از اسباب مزید ناخرسندی و خشم دایم التزایدِ عیسویان در حق آنها می‌شد. در واقع مجرد این معنی که اجداد یهود به رغم آنکه عیسی مسیح از میان آنها برخاست و آنها با آنکه شاهد ظهور وی بودند الوهیّت وی را تصدیق نکردند در نزد متعصبان قوم دستاویز خصومت با آنها بود. حتی پاپ یک بار حکم کرد که چون یهود عیسی مسیح را مصلوب کردند از جانب خداوند محکوم به رقیت ابدی گشته اند و سزای چنین مکافات هستند. در آغاز جنگهای صلیبی (۱۰۹۵م) گفته می‌شد قبل از عزیمت به سوی فلسطین کشتار یهود اروپا اولیتر است و حتی سپهسالار صلیبیان، نامش گودفروا دُبویون+، در همین حیص و بیص اعلام کرد انتقام خون عیسی مسیح را از یهود خواهد گرفت و یک تن از آنها را در اروپا زنده نخواهد گذاشت.

تصادم و اصطکاک قسمتی از مراسم جشن و عزای دو قوم با یکدیگر که در هر مورد غالباً شادی یک طایفه مقارن عزای قوم دیگر می‌شد[۲۶۴] نیز از اسباب مزید این احساس تباین بود که عادت یا غریزهٔ ریشه‌داربیگانه‌دشمنی+ شایع در بین تمام اقوام عالم هم آن را تشدید می‌کرد. بدگمانی و ناخرسندی از یهود که روز بروز در اذهان عامهٔ نصارا

+ Godfroy de Bouillon, Xenophobie

در تزاید بود از جمله موجب نشر این شایعهٔ دروغ شد که این طایفه در ایام عید فصح [۲۶۵] کودکان عیسوی را می‌ربایند، در مذبح یهوه قربانی می‌نمایند و از خون آنها نیز در تهیهٔ فطیر ایام فصح خویش استفاده می‌کنند. این شایعه در واقع اتهام مجعولی بود که رومیان عهد شرک برای منفور ساختن مسیحیان روم در اذهان بر ضد خود آنها برساخته بودند و آنها را به ربودن کودکان رومی برای قربانی کردن جهت مسیح خویش متهم می‌کردند. در این ایام بعد از قرنها خود ایشان عین اتهام دروغین وارد بر خویش را در مورد یهود شایع می‌کردند. با آنکه عقلای قوم در هر دو جانب گه‌گاه در دفع این اتهامات و در ایجاد تفاهم بین فریقین کوشا بودند، این سوءتفاهمها دایم تکرار می‌گشت و سعی می‌شد به هر بهانه‌یی قوم را معروض سوءظن و تحقیر و تضییق نمایند. طرفه آن بود که یک پاپ (اینوسان چهارم) افسانهٔ مربوط به ربودن و کشتن اطفال عیسوی را که به یهود اسناد می‌شد تکذیب کرد و قصه‌یی مجعول و موهوم خواند (۱۲۴۷م) اما قول پاپ کمکی به ریشه‌کن کردن این اعتقاد نکرد و حقیقت آن بود که عامهٔ نصارا قول پاپها و اساقفهٔ خود را وقتی متضمن تشویق به خشونت نسبت به یهود بود بهتر به سمع اصغا تلقی می‌کرد تا وقتی آنها را به تساهل و سماحت دعوت می‌کرد. بعلاوه اکثر همین پاپها و اسقفها بودند که محرک بسیاری از خشونتهای ضد یهود می‌شدند، چنانکه کاهنان و خاخام‌های یهود هم در مواقع مقتضی در ادامهٔ این سوءتفاهمها و در الزام عناد و سرسختی در بین قوم موسی برضد عیسویان سعی می‌ورزیدند. یهود هم در مقابل خشونت و نفرت عیسویان در مواقع ممکن و مقتضی نفرت و خشونت خود را نشان می‌داد و آنچه در حکایت تاجر ونیزی و قصهٔ یهودی مالتا هست نفرت یهود را هم نسبت به عیسویان عمیق و قابل ملاحظه نشان می‌دهد. نفرت در بین فریقین دایم تشدید شد و چون یهود در اقلیّت بود، در این میان بیشتر لطمه خورد. بارها کنیسه‌های آنها در اسپانیا و ایتالیا که احیاناً شاهکار ساختمانی هم بود به امر پاپها و اسقفان و به بهانه آنکه نباید رفیعتر از بنای کلیسا باشد محکوم به ویرانی شد، بارها مجبور و محکوم شدند در مراسم تعزیهٔ مسیح در خانه‌های خود بمانند و در کوچه و بازار ظاهر نشوند، بارها الزام شدند برای آنکه با مسیحیان اشتباه نشوند علامت خاصی بر روی لباس یا کلاه خود بدوزند، و حتی بارها مجبور شدند یا آیین مسیحی را بپذیرند یا از موطن مألوف خارج گردند. بعضی اوقات در مقابل آداب و رسوم آنها عکس‌العمل به صورت مقابله‌به‌مثل ظاهر می‌شد. از جمله در مقابل یک رسم شرعی و دیرینهٔ یهود که سابقهٔ آن به قبل از ظهور

عیسی می‌رسید و به حکم آن هیچ یهودی مجاز نبود از اغذیه و ذبایح غیریهودی تناول کند، در پاره‌یی بلاد عیسوی مقرر می‌شد که «یهود و فواحش» به امتعهٔ ماکول که در بازار برای فروش عرضه می‌شد نباید دست بزنند، در بعضی موارد یهود نجس اعلام می‌شدند و عیسویان از مراوده با آنها ممنوع می‌شدند، حتی مقرر می‌شد پرستاران و قابله‌های عیسوی به بیماران و زنان یهودی کمک ننمایند.

در مدت جنگهای صلیبی و همچنین در دوران غلبهٔ انکیزیسیون -تفتیش‌عقاید- غالباً بهانه‌یی بیشتر برای ایذاء یهود به دست عیسویان می‌افتاد. در ایام جنگ مکرر مورد اتهام جاسوسی مسلمین واقع می‌گشتند، و مکرر مجبور به پرداخت قسمتی از مخارج جنگ می‌شدند. در ایام تفتیش عقاید، راست یا دروغ، به این عنوان که چون قبول عیسویت کرده‌اند و باز به دین خویش بازگشته‌اند به اسم مرتد مورد عقوبت شدید قرار می‌گرفتند. حتی در مواردی که بعضی پاپها از تعدی نسبت به آنها منع می‌کردند عامهٔ قوم همواره بهانه‌هایی برای ایذاء آنها پیدا می‌کردند و احیاناً به رغم منع کلیسا دست به قتل‌عام آنها می‌زدند. به هر حال اسپانیا که بعد از تجدید فتح به وسیلهٔ نصارا غالباً صحنهٔ آزار و تعقیب یهود شد، قبل از آن مدتها ملجأ قوم و کانون توسعهٔ حکمت و ادب عبری بود و در عهد دولت مسلمین بود که ادب و حکمت قوم در اندلس به ذروهٔ اعتلا رسید.

اما حکمت یهود که در واقع تقلیدگونه‌یی از حکمت مسلمین بود، در مصر و در تقریرسعدیا گائون فیومی معروف (۹۴۲م) غالباً از مقولهٔ کلام محسوب می‌شد، و از این حیث به الهیات اسکولاستیک بیشتر شباهت داشت تا به سنت فلسفی فارابی و ابن‌سینا. همچنین در قیروان مغرب و در تقریر اسحق اسرائیلی (وفات ۹۵۵م) نوعی فلسفهٔ التقاطی اما نوافلاطونی بود که البته اصالتی نداشت و حتی نشانی از یهودیت هم چندان در آن به چشم نمی‌خورد [۲۶۶]. جوهر واقعی این حکمت که آن را درخور ملاحظه می‌کرد در اسپانیا ظاهر شد. حسدای‌بن شبروط (۹۷۵م) یک طبیب یهودی در این سرزمین در دستگاه عبدالرحمن سوم خلیفهٔ اموی اندلس و پسرش الحکم دوم به وزارت نایل آمد - امری که دردورهٔ ویزیگوتهای مسیحی تصورش هم برای این قوم مبغوض و منفور غیرممکن بود - سعی وی در حمایت از فضلا و مستعدان یهود از جمله متوجه تشویق و حمایت ادب عبرانی گشت، و یک حاصل عمدهٔ این امر جلب یهودیان شرق به اسپانیا و آماده شدن زمینه برای پیدایش حکمت یهودی در اسپانیای اسلامی بود [۲۶۷].

در بین نمایندگان این حکمت ظاهراً ابن‌جبرول و ابن‌میمون تأثیر بیشتری در حکمت اروپای غربی باقی نهادند و این هر دو تربیت یافتهٔ محیط اسپانیای اسلامی محسوب می‌شدند. ابن‌جبرول (آوی‌سبرون)+ شلومه‌بن یهودا، معروف به سلیمان‌بن یحیی مالقی (۱۰۵۸م) در عین حال در زبان عبری شاعری با قریحه بود. وی رساله‌یی موسوم به **ینبوع الحیات** به زبان عربی تصنیف کرد که نزد حکمای عصر با علاقه و حسن قبول تلقی شد، هر چند ارباب کنیسه ظاهراً آن را با سردی و ناخرسندی تلقی کردند. از اصل عربی آن البته جز منقولاتی مختصر در دست نیست، اما ترجمهٔ لاتینی قدیم آن باقی است و تأثیر آن در نزد بعضی حکمای اسکولاستیک قابل ملاحظه گشت، چنانکه بعضی از آنها نویسنده را یک حکیم مسیحی پنداشتند و در تجلیل از او شوق و هیجان نشان دادند. اقوال او در این کتاب از آشنایی با حکمت نوافلاطونی رایج در اسپانیا و مخصوصاً از تعالیم اخوان‌الصفا و ابن‌مسرّه حاکی بود، معهذا در آثار فلاسفهٔ اسلامی اندلس ذکری از آن در میان نیست. طرفه آنکه یهود اندلس هم که اشعار عبری او را تقلید و تحسین می‌نمودند ظاهراً با اندیشهٔ فلسفی او آشنایی پیدا نکردند. تأثیر احتمالی او در مجموعهٔ مقبولات (=قبالا، کابالا) محل بحث است، اما اصالت نسبی فکر و عدم التزام به نقلیات او را در تاریخ اندیشهٔ فلسفی مرتبهٔ ارجمند می‌بخشد.

بعد از وی ازیهودا ابن سموئیل معروف به اللاوی+ ازیهود طلیطله+ (وفات‌ح ۱۱۴۰م) باید یاد کرد که در عین حال طبیب و شاعر نیز بود ــ اما فلسفهٔ او بیشتر از مقولهٔ کلام و مناظرات محسوب است و مجرد حکمت نیست. وی در رساله‌یی به نام *خُضری*+ که به زبان عربی اما به خط عبری نوشت کوشید تا در محضر موهوم یک سلطان خیالی خضر نام، تفوق و تقدم کیش موسی را بر آیین اسلام و نصارا معلوم دارد، و از وی بعد از تعلّم شعایر یهود این قول را نقل نماید که بعد از تورات چیز تازه‌یی در عالم بر الهیات افزوده نشده است. یهودا در این کتاب نشان می‌دهد که اسرار الوهیت را به عقل محدود بشری نمی‌توان دریافت، در مقابل حکم شریعت باید تسلیم شد و از چون و چرا بازایستاد. با آنکه رسالهٔ *خُضری* به نتیجه‌یی غیرفلسفی منجر می‌شود محتوای آن از لحاظ فلسفی اهمیت دارد و خالی از تدقیق نیست. چیزی که اهمیت آن را در نظر مورخ ادیان قابل ملاحظه جلوه می‌دهد پایبندی شدید نویسنده به احساسات قومی است که

+ Avicebron, Juda Samuel Ha- Levi (Hallevi), Toléde (Toledo), *Khozari*

گویند غلیان آن سرانجام اللاّوی (= هلوی) را به فکر سفر به فلسطین انداخت و آنجا بر دروازهٔ اورشلیم بر دست عربی کشته شد [۲۶۸].

اما اوج فکر فلسفی یهود در این اعصار در تعلیم موسی بن میمون قرطبی (وفات ۱۲۰۴م) معروف به ابن‌میمون ظاهر شد که در عین حال طبیب و ربّان و حکیم قوم محسوب می‌شد و در نزد یهود حکم ابن‌سینا و ابن‌رشد را در بین مسلمین داشت. وی در قرطبه به دنیا آمد اما بعد از انقضای عهد جوانی باقی عمرش در مراکش و مخصوصاً در مصر گذشت و اشتغال به طبابت و تبحر فوق‌العاده‌یی که در این امر نشان داد او را نزد صلاح‌الدین ایوبی سلطان مصر مقرب و مورد حمایت ساخت. غیر از اشتغال به طبابت باقی عمرش صرف تدریس و تصنیف و رسیدگی به امور مذهبی قوم می‌شد، در عین حال حمایت سلطان وی را محسود اقران هم ساخت و مکرر برایش مایهٔ زحمت و تصدیع گشت. در مصر کتابی به نام **میشناتورات** در تفسیر احکام تورات به زبان عبری تصنیف کرد که در آن تبحر و جسارت فوق‌العاده‌یی در تفسیر تورات و تطبیق آن با تلمود نشان داد [۲۶۹]. در حکمت اثر عمدهٔ او **دلالة الحایرین** نام داشت که آن را به زبان عربی با خط عبری تحریر کرد و از اهم کتب فلسفی عصر تلقی شد.

دلالة الحایرین که شاید به قول ظرفا حیرت در آن بیش از دلالت بود در واقع می‌خواست کسانی را که آشنایی با فلسفه آنها را در توفیق بین عقل و نقل مردد می‌داشت دلالت کند، اما شبهات و شکوکی که آنجا در تقریر مسائل پیش آورد ظاهراً بیش از آن بود که حصول این مقصود را ممکن سازد. وی در اینجا و هم در آنچه راجع به شرح تلمود و تورات نوشت، ضرورت توجه به معانی رمزی و عدول از ظاهر عبارت را در بعضی موارد الزام کرد و این معنی متشرعه یهود را بشدت از وی ناراضی ساخت. ناخرسندی شدیدی که ترجمهٔ عبری آن در اروپا در خاخام‌های متعصب برانگیخت آن را مورد سوءظن دستگاه تفتیش عقاید و طعمهٔ حریق انکیزیسیون کرد (۱۲۴۲م). اما این تعصب و لجاج، کتاب **دلالة الحایرین** را از بین نبرد فقط یهود اروپا را تدریجاً به انزوای فکری محکوم ساخت و چراغ حکمت در کنیسه اندلس هم مثل مدرسه‌های آن خاموش شد. ابراهیم‌بن حسدای (۱۲۴۰م) هم که در ذیل ترجمهٔ عبری خویش از قصهٔ بوذاسف در دو سه فصل آخر کتاب مباحثی در باب فیض الهی و مراتب آن و در باب احوال نفس بعد از موت بدن به بیان آورد، اقوالش چیزی جز تقریر اقوال صاحب اثولوجیا یا مأخذ آن نبود و اصالتی نداشت [۲۷۰].

معهذا حکمت یهود در بغداد هم لااقل تا چندی بعد از انقراض خلافت بغداد تا حدی دوام یافت. از دو نمایندهٔ آن در بغداد، ابوالبرکات یهودی چندی قبل از عهد ابن‌میمون می‌زیست، و ابن کمونه تا نزدیک سی‌سال بعد از انقراض خلافت (۶۵۶ه) به نشر حکمت اشتغال داشت. ابوالبرکات هبة‌الله‌بن ملکا (ح ۵۶۰ه) بغدادی که در پایان عمر ازروی اعتقاد یا مصلحت مسلمان شد مثل ابن میمون طبیب دربار بود- دربار خلیفه و دربار سلاجقه. کتاب معروف او در حکمت به نام **کتاب المعتبر** تقلید گونه‌یی از کتاب **الشفاء** شیخ بود، معهذا در تعدادی مسائل، مخصوصاً در مباحث مربوط به نفس، اعتراضات و انتقادات متعدد بر شیخ وارد کرد. ولی در این زمینه ظاهراً به آراء منقول از محمدبن زکریای رازی بیش از آراء شیخ گرایش داشت، و شکوک و شبهات وی بر شیخ که نزد امام فخر رازی هم تکرار و تقریر مجدد شد بعدها با مناقشات خواجه نصیرالدین طوسی دفع شد. بدون دفاع خواجه ظاهراً در مقابل شکوک ابوالبرکات و رازی حیثیت تعلیم ابن‌سینا مواجه با تزلزل می‌شد. ابن کمونهٔ بغدادی، سعید بن منصور (وفات ۶۸۳ه) معروف به عزالدوله هم مثل ابوالبرکات اهل تشکیک بود و در عین حال به حکمت مشایی و اشراقی هر دو علاقه نشان می‌داد. شبههٔ معروف وی درباب امکان تصور دو وجود بسیط به جای یک وجود، در حکمت اشراقی طرح و بحثی دارد و در بین متأخران رفع آن به ملاصدرا منسوب است، که آن را هم بر حسب قول به اصالت ماهیت دفع کرده است و هم برحسب قول به اصالت وجود [۲۷۱]. ابن کمونه کتابی هم به نام **تنقیح الابحاث فی الملل الثلاث** دارد که در نقد ملل ثلاث یادآور شکند گمانیک‌وچار به نظر می‌رسد و تصنیف آن چنان غوغایی را بر ضد وی برانگیخت که نویسنده ناچار به فرار و تواری شد و در همان حال درگذشت [۲۷۲]. بعدها نیز مسلمین در نقض **تنقیح الابحاث** او اهتمام کردند [۲۷۳].

بدین گونه، حکمت یهودی در شرق نیز مثل غرب دیگر هرگز به نحوی که جنبهٔ دینی و قومی داشته باشد مجال ظهور پیدا نکرد. اما قوم یهود که چندی بعد در شرق در نزد ایلخانان مغول موردتوجه و حمایت واقع شد [۲۷۴] در غرب همچنان غالباً معروض آزار و سوءظن عام و خاص باقی ماند. این سوءظن وآزار درقرون بعد از رنسانس تاحدی تخفیف یافت اما هرگز بکلی از بین نرفت. حتی در عهد روشنگری+ با وجود مساعی لسینگ و

+Enlightment

مندلس‌زن+ و حتی با وجود فرمان امپراطور ژوزف دوم (۱۷۸۱) آثار آن همچنان باقی بود [۲۷۵]. انقلاب فرانسه (۱۷۹۱) یکچند آن را متوقف ساخت، اما توسعهٔ اندیشهٔ ملی‌گرایی دوباره آن را در تمام اروپا احیا کرد. در روسیه و رومانی تضییق و تحدید آنها با کشتار و تبعیدهای دسته‌جمعی همراه شد. در آلمان بعد از جنگ پروس و فرانسه [۱۸۷۱) به صورت شعار ضدسامی درآمد، و در فرانسه مقارن ماجرای دریفوس+ (۱۸۹۴) شدت فوق‌العاده یافت [۲۷۶]. تعصب ضدسامی، که هدف آن تضییق یهود بود، دوباره این طایفه را در تمام اروپا بشدت مورد نفرت و معروض خشونت ساخت. پیدایش نهضت ضدیهود در آلمان و اتریش، که خاتمهٔ جنگ بین‌المللی دوم (۱۹۴۵) فقط تا حدی بدان پایان داد، در واقع دنبالهٔ همین احساسات بود. بدون شک از قرون وسطی تا به امروز، غیر از تحریکات رؤسای عوام، عامل عمدهٔ توسعهٔ این احساس ضدیهود تا حد زیادی نیز اعمال نفرت انگیز و غیر مشروعی بود که قوم، برای نیل به امنیت یا قدرت دفاع از خویش، در ارتکاب آن هرگز از خود تردید و تزلزل نشان نداده بود [۲۷۷].

در قلمرو اسلام که یهود به عنوان «اهل کتاب» در ذمّهٔ مسلمین درآمدند و در بسط و توسعهٔ معارف و فنون رایج در حوزهٔ حکومت اسلامی مجال شرکت پیدا کردند، تعدادی مذاهب و فرق تازه هم در بین آنها پدید آمد که اقوال آنها با مقالات اصحاب ملل اسلامی خالی از ارتباط نبود، و چنان می‌نماید که فریقین در این زمینه‌ها در یکدیگر تأثیر متقابل هم به‌جا نهادند. از جمله یودغانیه، اصحاب ربّی یهودا همدانی، در نفی تشبیه و اعتقاد به ضرورت اسناد فعل به انسان، به مذهب معتزله شباهت داشت. موشکانیه که خروج بر مخالفان را واجب می‌دید، در این قول یادآور مقالات خوارج بود. اصحاب بنیامین نهاوندی که مقاربه خوانده شدند در قول به تنزیه ودرالزام تأویل در متشابهات، مذهب معتزله و اصحاب تأویل را تعلیم می‌کردند [۲۷۸]. فرقهٔ عیسویه هم، که منسوب به ابوعیسی اصفهانی اسحق‌بن یعقوب بود و در زمان منصور خلیفه ظهور کرد، در عین آنکه ابوعیسی را مسیح می‌خواند عیسی و محمد را هم رسولان خدا می‌دانست که بر اقوام دیگر ـ غیر از یهود ـ مبعوث شده‌اند.

فرقهٔ عنانیه (عانانیه) که هم در قلمرو اسلام پدید آمد منسوب‌اند به عنان (عانان)

+ Mendelssohm, Dreyfus

بن داود بغدادی که بر وفق روایات با امام اعظم ابوحنیفهٔ کوفی (وفات ۱۵۰ هـ) مربوط بود و گویند به توصیهٔ او و هم شاید تحت تأثیر او انشعاب و افتراق خود را از عقاید عامهٔ قوم اعلام نمود. در واقع وی نه فقط در توجه خاصی که به قیاس در استنباط احکام نشان می‌داد، بلکه در همین معنی که اعتماد بر نص کتاب داشت و به روایات (=تلمود) توجه نشان نمی‌داد نیز از تأثیر فکر ابوحنیفه خالی به‌نظر نمی‌آید. بعلاوه به حکم همین مبانی در بعضی جزئیات مسائل، از جمله در باب سبت و اعیاد، با آنچه عامهٔ قوم معتقد بودند اختلاف نظر پیدا کرد. از بعضی روایات چنان برمی‌آید که محرک وی در مخالفت با آراء عامه ناخرسندی شخصی از این معنی بود که در انتخاب رأس‌الجالوت اصحاب حل و عقد برادرش حنانیا را بر وی ترجیح دادند، اما صحت این دعوی که مأخوذ از اقوال مخالفان است محل تأمل به نظر می‌رسد. بالجمله اصحاب وی به سبب اصرار در عدم توجه به روایات مأثور و در اکتفا به نصوص کتاب، در نزد مخالفان قرائیم (قُرّاء، اصحاب قرائت) خوانده شدند، اما خود آنها مخصوصاً بعدها، با وجود انتساب به آنان، مذهب خود را مجرد تعلیم و ابداع وی نمی‌شمردند و چنانکه ابویعقوب القرقیسانی از مؤلفان و علمای آنها در کتاب خویش به نام **الانوار و المراقب** خاطرنشان می‌کند آن را ادامهٔ تعلیم و دنبالهٔ طریقهٔ صدوقیان قدیم تلقی می‌کردند. به هر صورت، ضرورت اتکا بر مجرد نص، قرائیم را از یک سو به ابداء آراء شخصی و ابراز عقاید متناقض در مسائل مربوط به احکام وا می‌داشت، و از سوی دیگر آنها را به جمود و توقف در ظواهر نص ناچار می‌کرد. معهذا فایده‌یی که از این فرقه عاید یهودیت شد ضرورت امعان نظر در متن تورات و درک لطایف و دقایق آن بود. مذهب قرائیم بعدها، با وجود مخالفت فرقهٔ ربّانیم که مدافع مذهب عامه بود، تدریجاً انتشار قابل ملاحظه یافت و بقایایی از آنها هنوز در جنوب روسیه مخصوصاً در شبه‌جزیرهٔ قریم (کریمه)+ که به آنها منسوب است و هم در بعضی نواحی دیگر باقی است. باری تعداد فرق یهود را متکلمان و ارباب ملل و نحل، بر مبنای حدیث افتراق امت، شامل هفتاد و یک فرقه پنداشته‌اند و این قول، اگر انعکاس روایات راجع به وجود هفتاد و یک و دو تن اعضای مجمع کاهنان قوم (صنهدریم) و شهرت تشتت و تفاوت آراء آنها نباشد، ظاهراً ناظر به تعداد دقیق فرقه‌های قوم نیست، فقط مبنی بر قول به کثرت نسبی این فرقه‌هاست [۲۷۹].

+ Crimée

بدین‌گونه تسامح بالنسبه ایمنی بخشی که یهود در قلمرو اسلام از شام تا اندلس از آن بهره‌مند بود در قلمرو نصارا در اروپا برای آنها حاصل نشد. قبل از آن هم آنچه در عهد هخامنشی و پارت در بابل و نواحی دیگر برای آنها حاصل بود در دورهٔ فرمانروایی ساسانیان و در عهد غلبهٔ رومیان برای ایشان ممکن نشد. از عهد جنگهای صلیبی و تفتیش عقاید تا دورهٔ اصلاح مذهبی کلیسا، قوم تقریباً همه جا به سکونت در محلهٔ خاص (گتو)+، به تحمل تحقیر و تنفر محکوم ماند و با این همه، خشونت کلیسا و عام خلق آنها را به رغم تضییق و تحدید بسیار، در عقاید خویش راسخ‌تر و در رسوم خود متعصبتر کرد. حتی در عهد روشنگری و مخصوصاً در دوران انقلاب فرانسه تسامحی که مجمع ملی+ (۱۷۹۱) و ناپلئون بناپارت در این باب نشان دادند، از این نفرت عام که ماجرای معروف دریفوس (۱۸۹٤) یک نشانه از رسوخ آن در اذهان بود نکاست. به هر حال به دنبال آزادیهای ناشی از انقلابات اروپا تدریجا نفرت و تعصب فریقین تا حدی فروکش کرد.

نهضت اصلاح طلبی+ هم که در داخل یهودیت پدید آمد (۱۸٤۲) قسمتی از محدودیتها و تعصبهای دیرینهٔ قوم را هم تعدیل کرد و تفاهم با پیروان کلیسا را برای یهود تا حدی ممکن ساخت. لئو پولدتسونس+ (وفات ۱۸۸٦) آبراهام گایگر+ (وفات ۱۸۷٤)، از پیشوایان این فکر در آلمان، ضرورت حذف یا تعدیل بعضی تقالید کهن را برای تأمین بقای یهودیت الزام کردند و ظالبان اصلاح، حیات دینی قوم را با لوازم و مقتضیات عصر قابل تلفیق نشان دادند. این طرز فکر منجر به آن شد که سعی در احیای دولت قدیم یهود در سرزمین فلسطین بهیچ‌وجه ضرورت ندارد،یهود به وطن خاص محتاج نیست و یهودی در هر کشور که تولد یابد اهل همان کشور است و می‌تواند تدریجاً در آنجا جذب و حل+ گردد [۲۸۰].

برخلاف این عقاید، فکر بازگشت به فلسطین و ایجاد یک کانون ملی نیز، در بین قوم و در دوره‌یی که اروپا خود بشدت درگیر منازعات مربوط به ایجاد وحدت ملی در آلمان و ایتالیا بود رسوخ قابل ملاحظه یافت. یک مورخ یهودی این عصر، نامش هاینریش گرتس+ در این بین در گفتاری خاطرنشان کرد (۱۸٦۳) که قوم یهود نباید

+ Ghetto, L'Assemblée nationale, Reform movement, Leopold Zunz, Abraham Geiger, Assimilation, Heinrich Greatz

منتظر ظهور مسیح منجی باشد چرا که جز خود وی هیچ کس منجی و مسیح وی نیست. چندی بعد در بین یهود روسیه هم جمعی به نام دوستان صهیون به وجود آمد (۱۸۸۱) که فکر جستجوی اسباب و مقدمات بازگشت به فلسطین را در بین قوم ترویج نمود. بالأخره تئودور هرتسل+ روزنامه‌نویس یهودی از مجارستان اتریش در کتابی به نام **دولت یهود**+ (۱۸۹۶) داعی ایجاد دولت یهود و ساعی در تهیهٔ مقدمات عملی آن (۱۸۹۷) گشت. وی که مدعی بود «راه سرزمین یهود از یهودیت عبور می‌کند»+ فکر ضرورت تلفیق بین یهودیت و ملیت را نیز تلقین و ترویج نمود [۲۸۱]. با آنکه بعضی صاحبنظران قوم در این زمینه احیای معنوی و ایجاد کانون روحانی قوم را مقدم بر بازگشت به صهیون می‌شمردند، طالبان طریقهٔ هرتسل حاصل فکر وی را بازگشت به ارض موعود شمردند و فکر بازگشت به صهیون به نوعی نهضت ملی گرایی در نزد قوم مبدل شد و با اهتمام در احیا و ترویج زبان عبری که از اواخر عهد سلطنت یهود متروک شده بود، روح ملیت در قوم به هیجان آمد.

در این میان از یک سو طرحهای سیاسی بریتانیا که اعلامیهٔ بالفور (نوامبر ۱۹۱۷) را وسیلهٔ تسهیل اجرای این نقشه ساخت، و از سوی دیگر انفجار احساسات ضدیهود در نهضت نازیگری و ماجرای «حلّ نهایی»+، اقدامات مربوط به اجرای طرح را که موجب تأمین مقاصد سیاسی بریتانیا هم بود تسریع کرد، و بدین گونه آرمان دسته‌های متعصب و مرتجع یهود، بر آنچه به وسیلهٔ طالبان اصلاح یهودیت ولیبرالیسم یهودی تبلیغ می‌شد و مخالف فکر بازگشت به صهیون بود، غالب آمد و با ایجاد دولتی به نام اسرائیل در فلسطین (۱۹۴۷) تمام نواحی عربی نشین منطقه و خود فلسطین دچار بی‌ثباتی و تزلزلی شد که یهود فلسطین هم کمتر از مسلمین از ادامهٔ آن لطمه ندیدند، وتجدیدمنازعات دیرینه ازاین جمله بود. با این همه، فکر ایجاد یک دولت صهیونی در فلسطین الحاق سایر طوایف یهود را به آن سرزمین هم الزام نکرد، و هنوز در بین یهود عالم بسیارند کسانی که گمان می‌کنند اگر هم دولت صهیونی کانون ملی قوم به شمار آید نقل و مهاجرت تمام یهود عالم بدانجا ضرورت ندارد و یهودیان در هر کشوری که باشند می‌توانند، مثل گذشتهٔ دوران تبعید و پراکندگی، همچنان بدون رجوع به هیکل اورشلیم، مراسم قربان و

+ Theodor Herzel, Die Jiudenstaat: Der Weg Zum Judenland Führt durch das Judentum, Endlösung

عبادت خویش را به جا آورند و هر جا هستند به کشور و فرهنگ موطن دیرینهٔ خویش وفادار بمانند.

آیین یهود در تاریخ عالم قدیمترین نمونهٔ نوعی دیانت توحیدی را در بین اقوام سامی نشان می‌دهد. اساس آن شریعت موسی است که برای قوم، هم مبنای اعتقاد است و هم قانون اخلاق. یهوه، خدای یکتای قوم، احکام این شریعت را از طریق تنزیل وحی و اعطای الواح آسمانی که متضمن احکام عشره است برای تمام نسلهای قوم مقرر کرده است، و حکم و شریعت او هم به اعتقاد قوم هرگز نسخ و بدا نمی‌پذیرد. تعظیم و تقدیس مرد یهودی در حق یهوه چندان است که ذکر نام او را هم بر خود ناروا می‌یابد و به جای آن نام مقدس از وی به لفظ پروردگار (آدونای)+ تعبیر می‌کند [۲۸۲]. معهذا قوم یهود، به رغم تعلیم انبیای خویش، به سبب تماس دیرینه با ادیان شرک‌آمیز مصر و کنعان باستانی، از آن عقاید همواره متأثر بود و در عهد بلافاصله بعد از سلیمان هم از نفوذ آداب و مناسک اقوام همسایه برکنار نماند. حتی بعد از پایان دوران تبعید بابل هم خود را با تأثیر یونانی مآبی درگیر یافت و در تمام تاریخ قبل از آوارگی نهایی خویش هرگز، چنانکه لازمهٔ انتساب به یک شریعت الهی باشد، در توحید خالص پابرجا نماند. نشانِ چنین توحید هم قبل از عهد تبعید بابل در آنچه وی کتاب مقدس خویش می‌خواند مجال انعکاس نیافت. با این همه در حفظ و نگهداشت عقاید و تقالید خویش، که مقارن غلبهٔ روم بر اسرائیل توحید خاص و اعتقاد به بعث و نشر هم جزو آن بود، سماجت و ابرام فوق‌العاده و تزلزل‌ناپذیر نشان داد. باری اعتقاد به بقای روح و حشر و معاد و همچنین قول به ضرورت ظهور یک منجی و مسیح موعود هم در دوران تبعید بابل و بلافاصله بعد از بازگشت از آن، ضمن مواعظ بشارات انبیای قوم، در بین آنها نشر و تعلیم شد، حتی قول به توحید خالص و عاری از یکتاپرستی محدود قومی+ هم زودتر از عهد اشعیای ثانی (ح ۴۴۰ ق م) دربین آنها رسوخ نیافت. از این رو با آنکه آیین قوم اعتقاد به خدای واحد و اجتناب از هرگونه شرک را الزام می‌کرد، بعضی محققان شریعت ایشان را بدان‌گونه که از احکام عشرهٔ مندرج در تورات ایشان برمی‌آید از مقولهٔ توحید خالص تلقی نکرده‌اند و آن را منافی با قول به وجود آلههٔ دیگر برای سایر اقوام عالم نشمرده‌اند [۲۸۳].

+ Adonai, Henotheism

به هر حال تقید به شریعت موروث منسوب به موسی و انبیا، و تحمل هرگونه ایذاء و آزار مخالفان در حفظ آن، ثبات اخلاقی قوم یهود را در طی تاریخ طولانی حیات خویش قابل ملاحظه نشان می‌دهد. اصرار در انتساب به خدای یکتای خویش (یهوه) و تأکید بر این نکته که انسان فرزند یهوه و محکوم حکم و تصرف اوست [۲۸۴] برادری بین افراد انسان را درطرزتلقی قوم الزام می‌کند. انتظار ظهور مسیح موعود هم که می‌بایست به آوارگی و پراکندگی قوم پایان دهد تعبیری است از آرمان یک مدینهٔ فاضله که در آن عدالت و اخوت انسانی تحقق‌پذیر می‌نماید، و تصور چنین آرمانی انسان را دایم طالب یک کمال مطلوب اخلاقی می‌دارد. تعاون و همکاری با تمام اقوام عالم برای تحقق یک ملکوت الهی که در آن عدالت و حقیقت صلح و سلم را در تمام عالم تضمین کند البته می‌تواند حاصل چنین اندیشه‌یی باشد، و اگر قوم هنوز به این اندیشه نرسیده باشد لاجرم یک روز باید به آن بیندیشد. آیا این کمال مطلوب اخلاقی می‌تواند تمام لوازم فحوای این گفتهٔ تورات (لاویان ۱۸/۱۹) را هم که یهوه می‌گوید «همسایهٔ خود را هم مثل خویشتن محبت نما» به اصحاب صهیون که ترجیح می‌دهند همسایه را تنبیه کنند و وجود وی را تحمل ننمایند الزام کند، و پیروی صمیمانه از آن قول الهی را وسیله‌یی برای خاتمه دادن به ماجراهای خونین یک عصر پراضطراب و آکنده از تهدید و خطر که در طی آن اخلاق و اخوت انسانی بیش از هر چیز لطمه می‌بیند بسازد؟

۸

از فلسطین تا روم

آیین مسیح را که دین عیسی و کیش نصارا هم خوانده می شود برخی محققان شاهکار یهودیت و اوج قلّهٔ کمال آن خوانده‌اند و نشر و رواج آن را پیروزی نهایی انبیای تورات و حاصل مساعی آنها تلقی کرده‌اند. این طرز تلقی اصالت تعلیم و نقش شخصیت موجد و بانی این آیین را که عیسی (یشوع) مسیح خوانده می شود به قدر کافی در معرض توجه قرار نمی دهد. اما لااقل ارتباط اصل تعلیم و صاحب آن را به محیط عصر پیدایش آن مسلّم می‌دارد و تردید افراط‌آمیز برخی اهل تحقیق را در قبول وجود تاریخی عیسی ناموجّه نشان می‌دهد و به هر تقدیر معلوم می‌دارد که محیط و عصر پیدایش این آیین در فلسطین مقارن با عصر استیلای رومیان به نحو روشنی ظهور این تعلیم و حضور صاحب آن را الزام می‌کند.

البته مآخذ این تعلیم بدان سان که در نظر کلیسای امروز مقبول است و در مجموعهٔ عهد جدید بر اساس چهار انجیل با بیست و سه رسالهٔ دیگر به بیان آمده است هم از لحاظ قدمت و اصالت و هم ازجهت مضمون و محتوای تعلیم مانع از آن نیست که یک «نقد عالی» مبتنی بر تدقیق اعتبار آن را محل تردید بیابد و بدان گونه که متکلمان اسلام غالباً تأکید کرده‌اند آن مجموعه را متضمن تحریف و تبدیل از یک اصل مفقود تلقّی کند، چنانکه مطالعهٔ تطبیقی این مجموعه را جز مایهٔ تردید در تاریخی بودن شخص عیسی نشان ندهد. با این همه، محیط پیدایش این تعلیم، که غیر از مجرد اناجیل و

ادبیات رسمی و مقبول وابسته بدان، مآخذ یهودی و رومی و یونانی و بعضی الواح و اسناد نویافتهٔ قبطی و آرامی هم احوال آن را توصیف و تصویر می‌کند، و وجود عوامل اجتماعی از جمله فقر و جهل و ظلم و استثمار و هرج و مرج در فلسطین عصر ظهور این آیین، و تعدد فرقه‌های مذهبی یهود که در انتظار ظهور یک منجی و مسیح موعود هر یک شیوه و شعاری را دنبال می‌کرده‌اند، و انعکاس مجموع این عوامل در اسناد و آثار منسوب به آیین مسیح پیدایش آن را در چنین عصری الزام و توجیه می‌نماید، در رفع شبهات و حل مشکلاتی که نقد و تحقیق دقیق در مورد انجیل نیز مثل تورات با آن روبروست کمک می‌کند. این جمله نشان می‌دهد که مسیحیت نمی‌تواند به وسیلهٔ یک نسل واحد در فلسطین آکنده از تفرقه و اختلاف به وسیلهٔ جمعی محدود اختراع‌شده‌باشد، و مخالفان سرسختی چون طوایف یهود و رؤسای آنها و همچنین لژیونهای رومی و فرماندهان ایشان که در مخالفت و ایذاء و آزار این جماعت بیش از حد اصرار و ابرام داشته‌اند، در بین انواع افتراها و اتهامهایی که بر آنها وارد می‌کرده‌اند، به انکار وجود تاریخی عیسی نپردازند و با عنوان کردن این اسناد، قوم را به پیروی از یک افسانهٔ مجعول موهوم متهم نسازند.

به هر تقدیر ارزش و اعتبار سنن مسیحی و مجموعهٔ عهد جدید هر چه باشد نفی اصالت تعلیم و اظهار تردید در وجود تاریخی عیسی را الزام قطعی نمی‌کند، و اگر هم در این باب تردیدهایی متبادر به ذهن گردد، محیط عصری که غیر از عهد جدید منابع دیگر هم تصویر واقعی آن را همانند و مشابه ارائه می‌کنند ضرورت پیدایش عیسی یا لااقل اقتضای ظهور وی و آیین منسوب به وی را توجیه و الزام می‌کند.

در واقع محیط پیدایش مسیحیت در فلسطین عهد غلبهٔ رومیان از وجود فرقه‌های مختلف در بین یهود عصر حاکی است [۲۸۵]. چون غیر از سامریه که در عهد جریان این حوادث حوزهٔ سکونت آنها تحت فرمان پادشاهان یهودیه در آمده بود و خود آنها هم در مبارزه بر ضد رومیان غالباً با یهود اورشلیم همکاری می‌کردند، حوزهٔ یهودیت هم بین نفوذ دو فرقهٔ صدوقیان و فریسیان منقسم بود. فریسیان که در بین عامه طرفداران بسیار داشتند با آنکه کاتبان و عمال حکومت روم هم در بین آنها بودند با نفوذ روم در قلمرو عقاید و آداب دینی بشدّت مخالفت می‌کردند. صدوقیان نیز هر چند به جهت انتساب به اشرافیت طبقاتی توسعهٔ این نفوذ را بانظر نامساعد نمی دیدند، تمسّک به شریعت و حفظ آن که شعار آنها و مربوط به وظایف شرعی و مدنی آنها بود ایشان را در این زمینه از هر

چه موجب تهدید حیات یهودیت گردد به بیم و ناخرسندی می‌افکند.

مقالات گنوسی هم «اسنی»ها را به عزلت و انزوای نسبی و خروج از حیات شهری تشویق می‌کرد و آرامیهای صُبّی (مندایی) را که نیز به همین گونه مقالات منسوب بودند معروض سوءظن و آزار کاهنان یهود می‌ساخت. فرقه‌یی که خود را ارباب غیرت (زیلوتس)+ می‌خواند با دست زدن به آدمکشی (ترور) و چاقوکشی مخالفان را که هواخواه نفوذ فرهنگ روم و یونان بودند از بین می‌برد و نجات یهودیت را در تهدید و ارعاب آنها می‌یافت و اکثریت عامه هم که فقرا و مظلومان قوم بودند وکنیسه و کاهنانش مثل قیصر و عمالش آنها را تحقیر و استثمار می‌کردند دنبال رهبری که آنها را از این محنت و مصیبت برهاند می‌گشتند و در انتظار ایجاد یک ملکوت الهی بسر می‌بردند که بی آنکه حیات آنها را معروض جنگ و تفرقه یا تسلیم به روم کند ایشان را از مذلت و حقارت ناشی از فقر و استثمار نجات دهد. این چیزی بود که عیسی مسیح مبشر و منادی آن شد، و پیدایش تعلیم او در آن سالها انعکاس ندای خاموش این اکثریت چشم به راه مسیح موعود، که یحیی تعمید دهنده قرب ظهورش را بشارت می‌داد، تلقی شد و در حقیقت احوال عصر و محیط آن را مطالبه و توجیه می‌کرد.

قبل از آنکه بانگ اعتراض عیسی ناصری بر فساد صدوقیان و ریای فریسیان فضای معبد اورشلیم و وجدان یهودیت را تکان دهد، صدای ندا دهنده‌یی در بیابان که از دهان یحیی تعمید دهنده (معمدانی) برمی‌خاست ظهور ملکوت الهی را که تمام رنجدیدگان و محنت کشان و جمیع بینوایان (ابیونیم)+ قوم در انتظار آن بودند بشارت می‌داد، و برای آمادگی جهت نیل بدان توبه و تطهیر قلبی را توصیه می‌کرد و پرهیزگاری و اجتناب از گناه را به طالبان نجات تعلیم و الزام می‌نمود. البته اگر مآخذ احوال این یحیی ـ که از جانب مادر خویشاوند عیسی محسوب می‌شد ـ تنها به مطاوی اناجیل و روایات عهد جدید محدود می‌بود در بارهٔ احوال او هم مثل احوال عیسی شاید برای بعضی محققان تردید پیش می‌آمد، اما غیر از اشارت یوسف فلاویوس+ که از او با علاقه یاد می‌کند (آثار باستانی+/۲۲)، آثار و اسناد متعلق به فرقهٔ مندایی (صُبّی) هم که در حق او با تکریم سخن می‌گویند،وبی آنکه خود آنها به یهود یا نصارا منسوب باشند در فلسطین عهد یحیی و عیسی می‌زیسته‌اند، بر وجود تاریخی او شهادت می‌دهد، و این همه در باب

+ Zelots, Ebionites, Josephus Flavius, Antiquities

واقعیت احوال او جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد.

این فرقهٔ صُبّی که همانند اسنی های یهود مقالات گنوسی داشت ظاهراً در بین طوایف آرامی ساکن فلسطین پدید آمد و از آغاز ظهور مورد ایذاء یهود آن سرزمین واقع شد، و سرانجام به سبب این سختگیریها از فلسطین هجرت گزید، به حرّان و از آنجا به بابل رفت. این فرقه که ظاهراً در اواخر عهد اردوان سوم پادشاه اشکانی (ح۳۸م) از فلسطین خارج شدند و یکچند در بین صابئین حرّان مجال توقف یافتند، به احتمال قوی به خاطر عدم تجانس فکری به بابل آمدند و در آنجا به صورت فرقه‌یی گنوسی اما غیریهودی بودند که خود را راست کیش (نصورایی) می‌خواندند، و به سبب مقالات گنوسی به عنوان مندایی (گنوسی) خوانده می‌شدند، و محیط بابل و تأثیر ثنویت عصر اشکانی هم در آراء و عقاید آنها قابل ملاحظه بود.

بقایایی از آنها هنوز در جنوب عراق مخصوصاً در بصره و کوت و سوق الشیوخ و همچنین در قسمتی از خوزستان در اطراف کارون و اروندرود هست و زبان و ادبیات دینی آنها با وجود دگرگونیهای عظیم مخفوظ مانده است. در بین کتابهای عمدهٔ آنها گینزه و کتاب یحیی اطلاعات جالبی از عقاید و مناسک آنها به دست می‌دهد. نفرت و کینه‌یی که در کتابهای آنها نسبت به یهود باقی است از سابقهٔ تعقیب و آزار آنها به وسیلهٔ آن قوم حاکی است. در زبان کنونی و در آداب و احوال آنها هم شواهدی از سابقهٔ اقامت در بین یهود فلسطین هنوز باقی است. طرز تلقی آنها از عیسی هم که او را مسیح رومی می‌خوانند این تصور را که ایشان را، چنانکه بعضی پنداشته‌اند، از فرقه‌های مبتدعهٔ قدیم آیین مسیح بتوان خواند نفی می‌کند. با آنکه قوم در اجرای مراسم غسل و تعمید، به هر مناسبت، دقت و وسواس تمام دارند و در حق یحیی هم تکریم بسیار می‌ورزند،انتساب آنها به یحیی هم در مفهوم تعلق به تعلیم او خالی از مسامحه نیست. با این حال پیداست که در اواخر دورهٔ اقامت در فلسطین از جانب یحیی مورد حمایت بوده‌اند و اقوال و تعالیم او را با نظر تأیید می‌نگریسته‌اند. اینکه مغتسلهٔ میسان هم که مانی یکچند در بین آنها پرورش یافت اسلاف همین فرقه یا دسته‌یی مشابه از گنوسیهای بابل بوده‌اند هنوز محتاج تحقیق است [۲۸۶].

باری یحیی که بر حسب روایات از جانب پدرش زکریا به طبقهٔ کاهنان یهود انتساب داشت و از جانب مادرش الیزابت (الیصابات) با مریم مادر عیسی خویشاوند بود، بر وفق روایات اناجیل، چندی قبل از عیسی ولادت یافت. در جوانی به زهد و

عزلت گرایید و در حدود سی سالگی در بیابان یهودیه به وعظ و ارشاد پرداخت. وی نزدیک شدن ملکوت الهی را بشارت می داد و به کسانی که دعوتش را اجابت می‌کردند بعد از اجرای مراسم توبه، غسل تعمید می داد ـ که نشان تطهیر باطن و آمادگی برای ورود به ملکوت الهی بود. عدهٔ بسیاری دعوت او را لبیک گفتند، او را به مثابهٔ یک نبی تازه تلقی نمودند، و برای تعمید به نزد او آهنگ کردند و حتی خویشاوند او عیسی ناصری به اصرار خویش از جانب او تعمید یافت. مقارن این احوال مواعظ یحیی خشم و ناخرسندی هرود آنتی پاتر+ معروف به هرود صغیر (هرودیس) را که فرمانروای یهودیه بود برانگیخت و به حبس و قتل یحیی منجرشد. به تحریک زوجهٔ هرود و اصرار دختر او سلومه [۲۸۷]. به هر حال یحیی در اعلام بشارت به ملکوت الهی و تشویق عامهٔ اهل یهودیه به آمادگی جهت تحقق آن پیشرو عیسی بود، که بعد از تعمید خویش مثل او یکچند در بیابان به عزلت و عبادت پرداخت و بعد از آن به دعوت خویش قیام کرد. اصحاب یحیی که بعد از وی مدتها فرقهٔ جداگانه‌یی محسوب می شدند بعدها به عیسویان پیوستند و ظاهراً انجیل چهارم ـ انجیل یوحنا ـ از تعریضی در حق آنها خالی نیست.

اما خود عیسی که یحیی مبشر دعوت او تلقی شد احوالش از آنچه در باب یحیی مذکور است روشنتر نیست. مأخذ عمدهٔ آن نیز خود از اناجیل و سایر مندرجات «عهد جدید» تجاوز نمی‌کند، و این جمله نیز نه بر مشهودات عینی متکی است نه متن موجود آنها از تحریف و تناقض خالی است. مآخذ دیگری که محتملاً از اناجیل چهارگانهٔ موجود قدیمتر به نظر می رسد از سالها باز در نزد اولیای کلیسا «مضنون»+ غیر موثق، یا مجعول شاخته شده است، و اینکه کلیسا از بین مجموعهٔ تمام ادبیات مربوط به عیسی مسیح فقط آنچه را در عهد جدید آمده است مقبول خوانده است و باقی را مردود و مشکوک تلقی کرده است، البته برای مورخ ادیان، قانع کننده نیست. در حقیقت، به رغم آنچه کلیسای مسیحی امروز ادعا دارد، بسیاری از آنچه در باب عیسی مسیح و تعالیم او در مجموعهٔ «عهد جدید» کتاب مقدس نقل می‌شود غالباً ارزش تاریخی قابل اعتمادی ندارد [۲۸۸]. و اگر تردیدی هم که در اصل وجود تاریخی عیسی شده است نزد محقق امروز مقبول نمی‌نماید بهیچ‌وجه به جهت اعتبار مندرجات عهد جدید نیست.

به هر حال این بیست و هفت رساله و کتابی که مجموعهٔ عهد جدید را تشکیل

+ Herodios Antipater, Apochrypha

می‌دهد و نزد مسیحیان کلام خدا+ خوانده می‌شود غیر از اناجیل اربعه که شامل انجیل متی، انجیل مرقس، انجیل لوقا، و انجیل یوحناست، مشتمل بر **اعمال رسولان**، **مکاشفهٔ یوحنا** و بیست و یک نامهٔ منسوب به حواریان عیسی چون بولس و یوحنا و **یعقوب** و **یهودا** است. باری، قبل از توافق نهایی در باب اناجیل و رسالات قابل قبول بین فرقه‌ها، تعدادی اناجیل و رسالات دیگر در کلیسا مقبول شمرده می‌شده است، و آنچه بعد از شورای نیقیه بر سر آن توافق شد در واقع متضمن توافق در عقاید مربوط به مسائل لاهوتی بود، تا در باب صحت و اعتبار واقعی اناجیل و انتساب آنها. طرفه آن است که از مؤلفان این اناجیل اربعه فقط متی و یوحنا شاهد عینی و صحابی و حواری عیسی مسیح بوده‌اند. از دو تن دیگر، مرقس کاتب و مصاحب پطرس، و لوقا مصاحب و رفیق بولس بوده است، و پیداست که در این دو انجیل اخیر هم لوقا و مرقس جامع و مؤلف محسوب‌اند نه راوی. روایت دو انجیل دیگر همه جا بر مشهودات عینی مبتنی نیست و بدین گونه اناجیل موجود را به عنوان اسناد مطمئن، خالی از جعل و عاری از تحریف نمی‌توان تلقی کرد، خاصه که هر چند اناجیل متی و مرقس و لوقا روایت را تقریباً بر یک نسق نقل می‌کنند و با یکدیگر توافق گونه‌یی دارند، انجیل یوحنا در ترتیب روایات با آنها بکلی تفاوت دارد و توافق تام بین اناجیل را امری غیر ممکن نشان می دهد، و پیداست که آن سه انجیل مآخذ واحد یا مآخذ مشابه دارند که با آنچه مأخذ انجیل یوحناست تفاوت داشته است. اینجاست که مسئلهٔ حصر تعداد اناجیل رسمی و مقبول به چهار انجیل محل سؤال واقع می شود و آنچه در نزد کلیسا اناجیل غیرموثق یا مضنون نام می‌گیرد، بی‌اعتباریش قراردادی وبلکه عاری ازملاک و میزان قابل اعتماد به نظر می رسد. اناجیل رسمی و مقبول هم البته از تحریف خالی نمی نماید و چنان است که انجیل یوحنا از تأثیر عقاید اصحاب فیلون یهودی خالی نیست، و ظاهراً نویسندهٔ آن هم هر چند از اناجیل سه گانهٔ دیگر بیخبر نیست آنها را موثق و کافی نمی‌داند. این جمله اشارت قرآن و دعوی متکلمان اسلامی را در وقوع تحریف در انجیل تأیید می‌کند.

در بین اناجیل و رسالاتی که جزو مجموعهٔ رسمی قبول نشده است بعضی هست که در شرق یا غرب تأثیر و انتشار قابل ملاحظه‌یی داشته است و اشتمال آنها بر پاره‌یی اشارات که مغایر با اعتقادنامهٔ رسمی کلیساست موجب مردود شمردن آنها شده است. از

+ Gospel

آن جمله است رسالهٔ منسوب به برناباس+ رفیق بولس و انجیل منسوب به توماس که احوال عیسی را به صورتی مغایر با آنچه در اناجیل اربعه آمده است تصویر می‌کنند، و پاره‌یی از این گونه رسالات و اناجیل را هم ظاهراً بعمد از بین برده باشند، از آنکه به فرقه‌های مبتدعه منسوب بوده است [۲۸۹]. به هر تقدیر اناجیل و رسالات عهد جدید بدین گونه که هست صورت متن اصلی ندارد و غالباً حداکثر به قرن چهارم یا سوم میلادی مربوط می‌شود. از سایر اناجیل غیر رسمی و اقوال (لوگیا)+ منسوب به حواریان و رسولان عیسی هم آنچه تاکنون تمام یا اجزای آنها به دست آمده است مؤید اناجیل رسمی نیست. بعضی ازاین آثار متضمن اشاراتی به اختلافات بین رسولان قوم هم به نظر می رسد و می‌تواند سررشتهٔ کشمکشهایی پنهانی اما عمیقی را به دست دهد که بعدها کلیسا را وادار به ترک و رفض برخی اناجیل و قبول و ترویج بعضی دیگر از آنها کرده باشد. از آن جمله است نوشته‌یی موسوم به بازشناخت‌ها (**تعرفات**)+ منسوب به کلمنت+ اسقف قدیم روم که هر چند مجعول می نماید، در روایت قصه‌مانندی که نویسنده در ضمن سرگذشت خویش نقل می‌کند، تصویری از اختلاف و رقابت بین پطرس و بولس انعکاس دارد، وگویی شخصی موسوم به شمعون مجوس یا شمعون سامری که اینجا در حضور امپراطور با پطرس به رقابت برمی خیزد و در **اعمال رسولان** (۸/۲۵-۵) هم به احوال او اشارت هست، چنانکه محققان پنداشته‌اند، خود تصویری از بولس رسول باشد که اختلاف بین او و پطرس را کلیسا کوشیده است به هر نحوی ممکن شود رفع و رجوع نماید[۲۹۰]. به هر حال ردّ و قبول کلیسا را در مورد اناجیل و رسالات رسمی و مقبول نباید از مقولهٔ ردّوقبول ارزش و اصالت تاریخی آنها تلقی کرد، و اینجاست که روایات رسمی در باب احوال عیسی و تعالیم او نیز از تردید و تأمل ایمن نمی ماند.

آن گونه که از بعضی اناجیل رسمی - متّی و لوقا - برمی آید، ولادت عیسی باید یک دو سالی بیش و کم قبل از تاریخ رسمی میلاد روی داده باشد. تاریخ ولادتش هم از روی قطع معلوم نیست. تاریخ بیست و پنجم دسامبر را که کلیسای روم (سال ۳۵۴م) برای روز ولادت او تعیین کرد، بروفق اسناد، مصادف با روز ولادت میترا - خدایگان مهر و آفتاب شکست‌ناپذیر - یا از آن مأخوذ بود. بر وفق روایات متّی و لوقا، در بیت‌لحم نزدیک اورشلیم به دنیا آمد اما در جلیل نزدیک ناصره و شمال فلسطین بزرگ

+ Barnabas, Logia, Reconnaissances, Clement

شد ـ و گویند عنوان ناصری که نصرانی و نصارا منسوب بدان پنداشته می‌شود از همین جاست ـ مادرش مریم، هنگام ولادت او عذرایی مقدس بود اما بعد از وی، از شوهر خود یوسف که نجّاری در ناصره بود چند پسر دیگر داشت ـ یعقوب، یوسف، شمعون و یهودا. چون وی بانی ملکوت و مبشر وقوع آن شد، برای توافق حالش با آنچه در تقالید یهود مذکور می‌شد، نسبش به داود و پادشاه اسرائیل رسانیده شد، چرا که مادر مسیحای موعود یهود می‌بایست دوشیزه‌یی از نسل داود بوده باشد.

از احوال عیسی در دورهٔ بلوغ و آغاز جوانیش در اناجیل و روایات رسمی چیزی مذکور نیست. اینکه در حدود سی سالگی برای دریافت تعمید نزد یحیی رفت نشان می‌دهد که قبل از آن با فرقهٔ اسنی و فِرق زهاد باید پاره‌یی آشنایی‌ها حاصل کرده باشد. به دنبال توقیف و قتل یحیی ظاهراً عیسی ارشاد و رهبری مؤمنان و شاگردان وی را به عهده گرفت. در کنیسه‌های نواحی مجاور به ایراد موعظه پرداخت. سخنانش که شامل امثال و تشبیهات لطیف و گاه کنایه‌آمیز و هیجان‌انگیز بود عده‌یی مستمع با حرارت برای وی حاصل کرد. بشارت او مثل بشارت یحیی حاکی از قرب وقوع ملکوت الهی و الزام آمادگی برای آن بود. این ملکوت را در بعضی سخنان خویش امری که در خارج تحقق می‌پذیرد و وقوع آن دور نیست نشان می‌داد. پیروان و شاگردان را به ترک و تحقیر مال و تعلقات دنیوی می‌خواند و فقرا و مسکینان (ابیونیم) را، در نیل به درک ملکوت الهی، بر اغنیا مقدم می‌شمرد. در رعایت شریعت تساهل را جایز نمی‌دانست اما وجود کاهنان و کاتبان را موجب ضعف ایمان عامهٔ مؤمنان می‌دید. به پیروان خویش توصیه می‌کرد که آنچه را کاتبان و فریسیان به شما می‌گویند انجام دهید، اما آنچه را آنها انجام می‌دهند تقلید نکنید. فریسیان و کاتبان با او به خصومت برخاستند و قول کسانی را که به او معجزات و کرامات منسوب می‌کردند یا او را مسیحای موعود می‌خواندند بشدت تکذیب کردند. دعوی یا داعیهٔ ایجاد ملکوت الهی را که پیروانش به او منسوب می‌نمودند خود او همواره بصراحت تأیید نمی‌کرد، اما خدا را «پدر» می‌خواند و گاه بتعریض خود را به نحو خاصی «پسر» می‌نامید. از اینکه دوشنبهٔ قبل از مصلوب شدنش پیروان و دوستان او را به عنوان «پادشاهی که به نام خدا می‌آید» درود فرستادند یا به عنوان «پادشاه اسرائیل» برایش «هلهله» کردند برمی‌آید که او در آخرین روزها باید دعوت و دعوی خود را برای استقرار ملکوت مسیحایی در ارض فلسطین آشکار کرده باشد. این هم که هنگام مصلوب کردنش ـ به ظن یا قطع ـ سربازان رومی تاجی از خار

بر سر وی نهادند و با این کار اقدام وی را در استقرار سلطنت و ملکوت پادشاه یهود مسخره کردند، حاکی از آن است که نزد رومیان هم به همان گونه که نزد کاهنان معبد گفته می‌شد، عیسی ناصری لااقل در روزهای آخر یک انقلابگر و یک مدعی ایجاد قدرت مستقل یهود تلقی می‌شد.

اکثر پیروانش طبقات فقیر بودند و وقتی حکم قیافا+ رئیس مجمع کاهنان یهود (سنهدرین، صنهدریم) در باب ضرورت قتل او اعلام شد و پونتوس پیلاطس+ حاکم رومی محل نیز به اجرای آن رضایت داد، تودهٔ عظیمی از همین طبقات با تضرع و تأسف بسیار وی را در راه تپهٔ جلجتا+ که وی در آنجا مصلوب می‌شد مشایعت کردند. صدور کرامات خارق‌العاده‌یی که از او نقل می‌شد بسیاری از این ستمدیدگان و محنت‌کشیدگان را به وی علاقه‌مند می‌داشت. در بین شاگردانش که از صمیم قلب به او ارادت می‌ورزیدند کسانی چون شمعون صفا (کیفا) و اندریاس+ ماهیگیر با کسانی چون متی که تحصیلدار مالیات بود در عشق به اومتفق و همانند بودند. شمعون که سنگ (پطرس)+ خوانده می‌شد بنابرمشهور در اشارتی رمزآمیز مأمور نشر دعوت و ایجاد بنای کلیسای وی شد، و دیگر حواریان یازده‌گانه هم به نشر پیام وی در تمام نواحی مأمور شدند. خود او دو روز بعد از آنکه بر وفق روایات عهد جدید مصلوب و مدفون شد، با قیام از مردگان بر مریم مجدلیه و مریم مادر یعقوب و زنان دیگر ظاهر گشت، و عده‌یی از شاگردان دیگر هم باز وی را دیدند، و چهل روز بعد از آن بود که بر وفق کتاب اعمال رسولان هم با جسم مادی خویش به آسمان صعود کرد و جمع پیروان و شاگردان را در انتظار رجعت و ظهور مجدد خویش ـ که می‌بایست منجر به ایجاد نهایی ملکوت الهی شود ـ باقی گذاشت [۲۹۱].

با این همه، قصهٔ مصلوب شدنش ممکن است نزد راویان قصه‌ها تمهید مقدمه‌یی برای داستان قیام از مردگانش باشد. چنانکه برخی دیگر از ماجرای احوالش در روایات عهد جدید طوری تقریر شده است تا بشارات و مکاشفات منسوب به انبیای عهد عتیق را در ظهور وی «تحقق‌یافته» نشان دهد. به هر حال فحوای اشارت کریمهٔ: **و ما قتلوه و ماصلبوه و لکن شُبّهَ لهم**، در قرآن (۱۵۷/۴) نزد برخی از قدمای پیروانش هم زبانزد بوده است و این جماعت که قایلان به نمایش ظاهری+ خوانده می‌شدند مصلوب شدن وی را

+ Caif, Pontus Pilates, Golgota, Andreas, Petros, Docetists

غیرواقعی و عبارت از توهم و نمایش ظاهری شمردند[۲۹۲]. آیا ممکن نیست، چنانکه بعضی از اهل تحقیق پنداشته‌اند، قصهٔ مصلوب شدنش را عمداً برای آن ساخته باشند تا با اسناد قیام از مردگان در وجود او چیزی از خدایان شرک فینقی و یونانی، مثل تمّوز+ یا آدونیس+ را که به عنوان آلههٔ تجدید حیات عالم در آسیای صغیر و سوریه نیایش می‌شدند، تجسم داده باشند؟ یا در وجود او و مادرش مریم قصهٔ کوبیله (سی بیله)+ و آتیس+ را که در آن کوبیله هم مثل مریم به عنوان مادر بزرگوار+ تقدیس می‌شد به نحوی تجدید نمایند؟ اینکه پاره‌یی از تشریفات مربوط به آیین میترا هم از جمله سالروز ولادت او در روایات راجع به احوالش راه یافته است نشان می‌دهد که مسیح اناجیل ترکیبی از اساطیر و قصه‌های آلههٔ شرک دنیای روم باستانی باید باشد، و کلیسای روم با قبول آن عناصر در مجموعهٔ مسیح‌شناسی+ خویش خواسته است این آیین را از طریق پیوند با خرافات و تقالید رایج در بین رعایای شرقی روم تدریجاً برای رومیان ـ در شرق و حتی در غرب هم که از نفوذ آراء شرقی از جمله آیین میترا برکنار نبود ـ قابل جذب کرده باشد. به هر تقدیر ورود عناصر شرک در مجموع تعالیم مسیحیت کلیسایی، هر چند روایات اناجیل را که هیچکدام زودتر از دو قرنی بعد از عهد حیات عیسی تدوین نشده است تا حدی مصنوعی نشان می‌دهد، نمی‌تواند مستند توجیه تردید مبالغه‌آمیزی باشد که بعضی محققان طی دو قرن اخیر در نفی وجود تاریخی شخص عیسی ناصری اظهار کرده‌اند و گه گاه از وجود وی به عنوان «اسطوره» یاد نموده‌اند[۲۹۳]، و پیداست که به هر صورت، به رغم این تردیدها، ممکن نیست وجود عیسی در طی عمر یک نسل به وسیلهٔ مسیحیان که لااقل در باب وجود خود آنها در نیم قرن اول تاریخ میلادی اسناد و شواهد قابل اعتماد در دست هست اختراع شده باشد،و نظایر این تردیدها درباب وجود تاریخی او بکلی نابجاست.

دوره‌یی که طی آن بعد از توقیف و نکال عیسی ـ و صلب و قتل خود او یا آن کس که به جایش مصلوب شد ـ و در دنبال ایذاء و تعقیب طولانی پیروان وی در حوزهٔ قدرت امپراطوران رومی، سرانجام مسیحیت به پیروزی رسید سه قرن تاریخ عبرت‌آمیز و پرهیجان را همراه داشت که نیروی مجاهدهٔ رسولان عیسی و حوصلهٔ تحمل پیروان وی را در مقابل تعذیب وتعقیب مخالفان عامل عمده در غلبهٔ مسیحیت بر یهودیت و یونانیگری

+ Tammuz, Adonis, Cybele, Attis, Magna Mater, Christology

نشان داد. کلیسا که بعد از سه قرن محنت و تعقیب پیروزی خود را مسلّم ساخت، در طی این دوران طولانی از حوزهٔ محدود مسیحیان فلسطین که از معدودی مستضعفان یهود در آن نواحی تجاوز نمی‌کرد بیرون آمد و تدریجاً در بین اقوام غیر یهود (گوئیم)+ هم نشر شد و بسط و توسعهٔ قابل ملاحظه یافت. مسیحیان ابتدایی که در زمان عیسی غالباً همان معدودی یهودیان منتظر ظهور مسیح بودند و به سبب مواعظ موثّر و آنچه از کرامات و معجزات وی نقل می‌شد وفاداری و علاقه‌مندی خاصی نسبت به وی اظهار می‌کردند بعد از وی هم، در عین آنکه مرتباً به معبد اورشلیم ترددی کردند و به شریعت موسی که عیسی هرگز چیزی متضمن نقض و نسخ آن تعلیم ننمود پایبندی نشان می‌دادند، نیز در اوقات معین در خانه‌های شخصی گرد یکدیگر جمع می‌آمدند و در انتظار رجعت مجدد مسیح مراسم خاص مربوط به تعلیم «خداوندگار» را اجرا می‌کردند. در جمع آنها غیر از یهودان عبرانی و آرامی زبان، تعدادی یهود یونانی زبان هم وجود داشتند، و این همه در نوعی زندگی شبه اشتراکی با محبت و ایثار فوق‌العاده عمر سر می‌کردند. معهذا حواریان که شاگردان و گزیدگان عیسی بودند به عبرانیان بیش از یونانیان توجه می‌کردند، و این امر موجب ناخرسندیهایی شد که انتخاب و تعیین کسانی را برای رسیدگی به احوال تمام جامعهٔ مسیحی بر حواریان الزام کرد.

چون تعداد مسیحیان در بین یهود و غیریهود فلسطین در اندک مدت تدریجاً فزونی یافت، برای مجمع کاهنان یهود که کنیسه و هیکل را در خطر می‌دید موجب نگرانی پیش آمد. از هفت تن کسانی که به انتخاب حواریان مأمور ادارهٔ جماعت مسیحی بودند یک تن یهودی یونانی به نام استفان (اصطفن) از جانب شورای کاهنان یهود (صنهدریم) توقیف و مورد بازجویی و شکنجهٔ قوم واقع شد. به دنبال شهادت او، یارانش از اورشلیم به سامریه و بیشتر به انطاکیه مهاجرت کردند و از آن پس انطاکیه یک کانون عمدهٔ نشر مسیحیت گردید. کلیسای اورشلیم ده سال تحت رهبری عاقلانهٔ یعقوب «برادر خداوندگار» از تعقیب مصون ماند. بعد از قتل وی (۶۲م)، زجر و ایذاء یهود نسبت به پیروان عیسی و مخصوصاً قیام بی‌نتیجهٔ آنها بر روم، مسیحیان را وادار به خروج از اورشلیم کرد. حواریان در فلسطین و سوریه در بین مهاجران یهود به نشر و تبلیغ بشارت «خداوندگار» پرداختند. یوحنا در شهر افسوس و پطرس در سوریه پیام مسیح را

+ Goïm

به مستعدان تبلیغ نمودند. پطرس به اشارت مکاشفه‌یی روحانی مصمم شد که مسیحیت را به غیریهود (گوئیم) نیز تعلیم کند. وی ظاهراً بیش از یک بار، و آخرین دفعه در زمان امپراطوری نرون، برای ترویج مسیحیت و تعلیم کسانی که به آیین خداوندگار گرویده بودند به روم رفت. بولس هم که یک فریسی نوگرویده از اهل طرسوس اما بسیار پرحرارت بود، از وقتی به دنبال یک شهود مکاشفه‌آمیز از مخالفت با عیسویان باز ایستاد و به آیین عیسی درآمد در نشر آن اهتمام فوق‌العاده به جا آورد. وی به جذبهٔ شوق و هیجان ناشی از ایمان راسخ، به دنبال گرایش به آیین جدید، یکچند در اورشلیم و دمشق و چندی در انطاکیه و قونیه (ایکونیه) غالباً همراه با برناباس و گاه در صحبت پطرس به تبلیغ آیین مسیح کوشید. مقارن آخرین مسافرت پطرس نیز به روم آمد و در ترویج و تعلیم بشارت خداوندگار در بین مستعدان با پطرس رقابت نشان داد و اهتمام بسیار ورزید. هر دو قدیس هم در همین شهر در یک سال (۶۴م) به شهادت رسیدند و بر مقابر آنها بعدها به نام آنها کلیسا بر پا شد.

بدین سان کلیسای روم، که بعدها تختگاه پاپ و کانون نشر آیین کاتولیک مسیحی گشت، از یک سو به پطرس انتساب داشت و از سوی دیگر منسوب به بولس رسول بود ـ اولی بانی آن و دومی معلم آن محسوب می‌شد. مسیحیان اولیه در اینجا و در شهرهای انطاکیه، قسطنطنیه، اسکندریه، و اورشلیم طی قرنهای طولانی محنت وآزارهمه جا در مراعات شریعت و در التزام قدس و طهارت، خود را سرمشق نشان دادند. در مجامع آنها شرکت زنها معمول بود اما حجاب، مخصوصاً در مراسم دعا و نیایش، همواره بر ایشان الزام می‌شد. در تمادی محنت و تعدی، غالباً انتظار رجعت‌مسیح ایشان را برای تحقق ملکوت الهی شایق و راسخ و امیدوار می‌داشت. هر حادثهٔ مهم که منجر به اشتداد محنت و امتداد عذاب می‌شد در نزد ایشان نشانه‌یی از قرب وقوع این امر تلقی می‌گشت. آداب نخستین آنها در شهرهای کوچکتر هم، مثل کانونهای بزرگ پنجگانه، متضمن ایثار، صداقت، طهارت،تعاون و محبت بود. تا قرن سوم طبقات مختلف مسیحی همه جا در شبهای «سبت» گرد هم جمع می‌شدند، و ضمن مراسم دعا و تلاوت انجیل، غالباً غذایی مشترک که شام محبت (آگاپه)+خوانده می‌شد در محفل ایشان صرف می‌شد، و نشانه‌یی از همبستگی تمام طبقات قوم‌به‌شمارمی‌آمد. بعدها که سبت به یکشنبه تبدیل

+ Agapeé

شد مجامع آنها در این روز که «روز خداوند»+ خوانده می‌شد تشکیل می‌یافت. کسانی که تعلیم دقایق آیین را در عهده داشتند با ایراد موعظه و ذکر دعا و تلاوت انجیل، این مجامع هفتگی را به محافل مذهبی تبدیل می‌کردند، و سرانجام در پایان قرن دوم میلادی آنچه نماز جماعت مسیحی خوانده می‌شد از این مراسم حاصل گشت. در تمام این مراسم که شامل مناسک مربوط به اعیاد هم می‌شد کلیسا عبارت از مجامع قوم بود و بنای خاصی نداشت. قسمتی از شعایر آنها از جمله مراسم افخارستیا+ (تقسیم نان و شراب) و رسم تعمید هم مثل عید ولادت عیسی ظاهراً از تأثیر مراسم مشرکان ـ از جمله آیین میترا ـ بکلی برکنار نماند و اخذ پاره‌یی از رسوم جاری را وسیلهٔ جلب نوگرویدگان یافت.

تأثیر عقاید مشرکان در طی سه قرن نخستین که از مسیحیت گذشت اختلاف و تنوع بسیاری هم در عقاید و آداب فرقه‌های مختلف مسیحی به وجود آورد که بعدها مذهب عامه (کاتولیک)+ آنها را با راست‌کیشی (اورتدوکسی)+ واقعی ناسازگار یافت و جمله را بدعت و تفرقه خواند. از این جمله اصحاب والنتین+ (ح ۱۶۰م) بود که تثلیث را با تعالیم گنوسی جمع کرده بود، و فرقهٔ منسوب به مرقیون+ تمایلات گنوسی داشت، خود مرقیون (ح ۱۴۰م) به نحو بارزی ضدیهود بود و یهوه خدای یهود را با خدایی که مسیح پیروان خود را به پرستش او می‌خواند بکلی مغایر و متفاوت می‌دید[۲۹۴]. نزد اصحاب بردیصان+ (ح ۲۰۰م) آراء گنوسی با بعضی تعالیم فلاسفه به هم آمیخت[۲۹۵]. غالب این بدعتها را هیپولیت+ دررساله‌یی که برضد آنها نوشت مأخوذ از مقالات فلاسفه خواند[۲۹۶]. معهذا طریقهٔ اصحاب مونتانوس+ که وی را همان فارقلیط موعود عیسی می‌خواندند[۲۹۷] بیشتر مبنی بر اعتراض به استبداد اسقفهای کلیسا و دنیاجویی مسیحیان بود وبازگشت به سادگی و فقر و زهد مسیحیان اولیه را الزام می‌کرد. مسیحیت و کلیسای نوخاسته که هم از جانب کاهنان یهود و هم از طرف حکام رومی مورد تهدید دایم بود البته این گونه تفرقه و شقاق برایش موجب دغدغه می‌شد، مخصوصاً که شرک رومی و فلسفهٔ یونانی هم به این آیین تازه با نظر مخالف می‌نگریست و مخالفان به ردّ و تحقیر آن دست می‌زدند.

+ dies Dominii, Euchariste, Catholicos, orthodoxie, Valentinus, Marcion, Bardesan, Hyppolite, Montanus

در بین این مخالفان سلسوس+ رابایدذکر کرد (ح۱۷۸م) که عقاید و آراء او را امروز جز از طریق ردی که اوریجن+ حکیم مسیحی بر آن اقوال نوشت نمی توان دریافت. وی الهیات مسیحی را استهزا می‌کرد و احوال و اقوال مسیحیان را برای روم مایهٔ اهانت و زیان می دید و ایشان را به ترک آن فرا می خواند [۲۹۸]. اقدام آمونیوس ساکاس+ استاد فلوطین (پلوتینوس)+ هم که از مسیحیت به شرک بازگشت نوعی اظهار عدم اعتماد نسبت به ارزش عقلی و اخلاقی مسیحیت تلقی شد. خود پلوتینوس به جای آنکه درصدد غور در این تعلیم که آن همه با تمایلات فلسفی خود او توافق داشت برآید جهت تحقیق در عقاید و آراء تازه در صدد مسافرت به ایران و بابل و هند خدمت سربازی گزید. به هر حال کثرت روز افزون مبتدعه و انتشار مقالات مخالفان موجب شد که مسیحیت به دفاع از خود و استحکام مبادی الهیات خویش اقدام کند. یوستین+ نویسندهٔ مسیحی در **دفاعنامه**+ یی که نشر آن به شهادتش انجامید (۱۶۶م) سعی کرد مسیحیت را از اتهام مغرضان که رواج آیین مسیح را برای امپراطوری روم مایهٔ زیان می شمردند تبرئه کند. ترتولیان ضمن آنکه روم را از وفاداری مسیحیان به مبانی امپراطوریش مطمئن می ساخت (ح۱۹۷م) برتری اخلاقی مسیحیان وتفوق الهیات ایشان را در رسالات فلسفی خویش نشان داد. اوریجن که پدرش در راه مسیحیت کشته شد (۲۰۲م) در طی رساله‌های متعدد از عقاید و مبادی مسیحیت دفاع کرد، و در مورد آنچه با عقل و منطق توافق نداشت به تأویلات مجازی پرداخت. رسالهٔ **او بر ضد سلسوس**+ دفاع از مسیحیت بود (۲۴۸م) اما عقاید خود او نزد کلیسا سوءظنهایی را برانگیخت و بعدها (ح۴۰۰م) به تکفیر و تخطئهٔ او از جانب کلیسا منجر گشت. قبل از وی نیز اسقف ایرنیوس+ از اهل آسیای صغیر که در لیون منصب روحانی داشت رساله‌یی تحت عنوان **رد بر مبتدعه** نوشت (۱۸۵م) که در آن پیروی از اقوال و تعالیم رسولان و اجتناب از هر آنچه مخالف آن تعالیم است الزام می‌شد و کلیسای روم مخصوصاً آن را مبنای اعتقادنامهٔ پیروان آیین کاتولیک ساخت.

با این همه، مقالات مسیحیت که مستضعفان قوم هواخواه آن بودند نزد رومیان مخلّ نظم و قانون تلقی شد و از عهد نرون مسیحیان روم غالباً مورد ایذاء و آزار واقع

+ Celsus, origen, Ammonius Saccas, Plotinus, Justin, Apologia, Contra Celsum, Irenaeus

شدند. تراژان+ و هادریان که وجود آنها را مایهٔ تهدید نظام کشور می‌دیدند از مخالفت و هیجان عامه بر ضد مسیحیان جلوگیری نکردند و مسیحیت در عهد آنها شهدایی چون ایگناتوس+ وپولیکارناپ+ داد. مارکوس اورلیوس+ امپراطورفیلسوف و رواقی مشرب روم در مبارزه با مسیحیت اصرار بیشتری نشان داد و مجازات آنها را به سبب شرکت در تحریکات نامعقول الزام کرد (۱۷۷م). دقیانوس (دسیوس)+ به موجب فرمانی آنها را مکلّف به تکریم تمثال خویش کرد (۲۵۰م) و مقاومت مسیحیان در مقابل فرمان وی موجب خشونتهایی از جانب امپراطور شد که قصهٔ اصحاب کهف (=هفت خفتگان)+ یادگار آن است. والریان و دیوکلسیان هم در تعقیب و تعذیب مسیحیان همچنان خشونت و قساوت دیگران را دنبال کردند، چنانکه اسارت والریان به دست شاپور پادشاه ساسانی نزد مسیحیان مکافات جفای وی تلقی شد و مایهٔ بسی خرسندی. فرمان قسطنطین معروف به فرمان میلان دایر به آزادی مذاهب (۳۱۳م) تبلیغ مسیحیت را آزاد کرد، و بالاخره علاقه‌یی که خود او به این آیین نشان داد (۳۲۳م) مسیحیت را از دغدغهٔ ایذاء مشرکان وتا حدی از شقاق مبتدعه نیز نجات بخشید. امپراطور به شکرانهٔ پیروزی بر یک رقیب مدعی، شهری در بیزانس بنا کرد که اولین شهرمسیحی وبه‌تعبیر او یک «روم تازه»+ بود (۳۳۰م). این شهر به نام او قسطنطنیه خوانده شد و در ردیف روم یک کانون بزرگ مسیحیت به شمار آمد و تختگاه امپراطور واقع گشت.

بدین گونه مسیحیت از میان آزار قرنها، در روم و همراه با استقرار تفوق پاپ بر اسقفهای سایر ایالات، به پیروزی سر برآورد. قسطنطین با آنکه فقط در آخر عمر به عنوان مسیحی تعمید شد (۳۳۷م) در تمام مدت فرمانروایی خویش از روی اعتقاد یا سیاست در نشر و ترویج مسیحیت کوشید و به وسیلهٔ مادرش هلنا+ که به زیارت فلسطین عزیمت کرد در بیت‌لحم و اورشلیم نمازخانه‌ها به وجود آورد و به موجب فرمانی هم اورشلیم را که از دویست سال پیش به یک شهر رومی با نام الیاکاپیتولینا+ تبدیل شده بود مقرر داشت دوباره به نام قدیم اصلی بخوانند و معابد و ابنیهٔ مقدس آن را تعمیر و تجدید کنند (۳۲۷م). قبل از آن به خاطر حفظ وحدت کلیسا با نهضت‌دوناتوس+ که در کارتاژ به وجود آمد و با نظامات کلیسا و دخالت دولت در آن مخالف بود درافتاد، اما

+ Trajan, Ignatus, Polycarnap, Marcus- Aurelius, Dacius, The Seven - Sleepers, Nova Roma, Helena, Aelia Capitolina, Donatus

سرانجام ناچار شد (۳۱۴م) آنها را در اعتقاد خود آزاد بگذارد. در مناقشهٔ آریان هم که قول آریوس+ معروف به مبتدع [۲۹۹] در اسکندریه موجب بروز آن شد (۳۱۸م) جهت جلوگیری از بروز اختلاف و شقاق تازه (۳۲۱) شورای نیقیه را از نمایندگان تمام کلیساهای امپراطوری تشکیل داد (۳۲۵) و در این شورا که تعداد اعضای آن به سیصد تن بالغ می‌شد اعتقاد آریوس که مدعی بود عیسی با آنکه کلمه‌الهی+ است مخلوق و حادث است و «ابن» برخلاف «اب» ازلی و بی‌آغاز نیست، و بین آنها وحدت در ذات نیست، شباهت در صفات است محکوم و مردود اعلام شد. اعتقادنامه‌یی که به سعی رقیب و مدعی اواتاناسیوس+ اسکندرانی در این شورا تصویب شد وحدت ذات بین ابن‌واب را تأکید نمود و به مناقشهٔ اصحاب آریوس در داخل کلیسا خاتمه داد. این شورا که به اهتمام قسطنطین تشکیل شد هر چند مانع از اعادهٔ این گونه مباحث در قرون بعد نشد، اما کلیسای مسیحی را که پاپ روم در رأس آن بود تکیه گاه حکومت ساخت و خود او تا آخر به عنوان کاهن اعظم کل ممالک روم در اعمال کلیسا و اسقفها نظارت کرد و تفوق کلیسای روم را هم بر سایر کلیساهای ایالات مسلم داشت و حاصل آن شد که پاپ روم از جانب او در حل و فصل اختلافات کلیساها مرجع نهایی شناخته شد و بعدها هم مقرر شد (۳۴۴م) هر اسقف که از جانب سراسقف ایالات (=مطران)+ معزول گردد بتواند برای رسیدگی و استیناف به اسقف روم رجوع نماید و لاجرم کسانی که در روم وارث مسند پطرس حواری بودند بدین وسیله تدریجاً بر سایر مراجع تفوق حاصل کردند و کلیسای روم به عنوان کلیسای عام (= کاتولیک) بر تمام حوزه‌های دیگر برتری مسلّم یافت.

در بین پنج کانون بزرگ مسیحیت که از آغاز نشر دعوت رسولان عیسی تدریجاً در اورشلیم، اسکندریه، انطاکیه، قسطنطنیه و روم به وجود آمد، کلیسای روم به جهت آنکه در تختگاه امپراطوری واقع بود و قسطنطین هم حتی بعد از ایجاد کلیسای قسطنطنیه برتری آن را تأیید نمود رفته رفته بر سایر کلیساهای چهارگانهٔ دیگر مزیت یافت. اینکه بعد از انتقال تختگاه امپراطوری به بیزانس ادارهٔ قسمت اعظم امور روم برای کلیسای آن شهر باقی ماند، و اینکه بعد از بسط فتوح اسلام اورشلیم و اسکندریه و انطاکیه از تصرف مسیحیت خارج شد، روم را در ردیف قسطنطنیه پایگاه عمدهٔ آیین مسیح ساخت، و چون

+ Arius, Logos, Athanasius, Metropolitain

کلیسای روم، بدان جهت که پطرس حواری آن را بنیاد نهاده بود و بولس رسول یکچند معلم و رهبر آن شده بود، خود را از سایر کلیساها برتر می‌دید، تفوق آن بر سایر کلیساهای مسیحی تدریجاً محقق شد. اسقف آن از روی تعظیم بابا (=پاپاس، پاپ)+ خوانده می‌شد و در مرافعات و اختلافات بین کلیساها رأی و فتوای وی مُتَّبَع تلقی می‌گشت. قبل از انتقال قطعی تختگاه امپراطوری به بیزانس هم وقتی اسقفهای ایالات پنجگانه بطریق (بطریرک)+ خوانده شدند (۳۸۱م) اسقف روم این لقب را نپذیرفت و همان عنوان پاپ را برای خود کافی و در واقع مایهٔ امتیاز شمرد. چون با انتقال تختگاه از روم به بیزانس قدرت مطلقه در روم به دست کلیسا افتاد، پاپ لئون اول (۴۴۰-۴۶۱) خود را به مثابهٔ وارث پطرس رسول که به موجب روایات (متی ۱۸/۱۶) خود عیسی وی را بانی کلیسای خویش خوانده بود از سایر بطریقهای چهارگانهٔ دیگر برتر خواند، و این دعوی هر چند در آغاز مدتها با مخالفت مواجه بود بعدها تدریجاً مسلّم شد و پاپها با تمسک به سندی مجعول که گفته می‌شد قسطنطین روم و تمام ایتالیا و اراضی مجاور را به صورت هبه به کلیسای روم داده بود، با تحکیم اساس قدرت خود در تمام نواحی غربی امپراطوری، خود را مالک و فرمانروای اراضی وسیع خواندند، و چون در هجوم ویزیگوتها+ هم املاک آنها از تعرض مهاجمان مصون ماند بعدها هم با جلب علاقهٔ شارلمانی+ واخلاف او سرنوشت امپراطوری فرانک را با کلیسای روم مربوط نمودند و قدرت خود را از تعرض قسطنطنیه و کلیسای شرقی در امان داشتند.

اختلاف با قسطنطنیه از وقتی شروع شد که لئون سوم امپراطور بیزانس، ظاهراً تحت‌تأثیر مقالات و اعتراضات مسلمین مجاور حوزهٔ فرمانروایی خویش، به موجب فرمانی که در قسطنطنیه صادر کرد (۷۲۶م) نیایش تصاویر و تماثیل مقدس (=ایکون)+ را در کلیساها و معابد مسیحی ممنوع اعلام کرد. این فرمان که در کلیساهای شرقی به قدرت امپراطوری اجرا شد در روم با مخالفت پاپ مواجه گردید و پاپ با تخطئهٔ ضمنی امپراطور تصاویر و تماثیل را از لوازم مناسک کلیسایی و مثل کتاب مقدس وسیلهٔ تحکیم ایمان مسیحیان خواند [۳۰۰]. اما با این فرمان امپراطور، کلیسای قسطنطنیه که از بعضی جهات دیگر هم دارای «مقالات» خاص بود تابع امپراطور بیزانس شد و ظاهراً از آن پس بود که نصارای تابع بیزانس در نزد مسلمین ملکائی خوانده شدند. اختلاف نظر بین

+ Papas (Papa), Patriarch, Visigoths, Charlemagne, Icon

کلیسای روم و کلیسای قسطنطنیه بعد از آن هم دوام یافت و گاه به شدت گرایید. حتی یک وقت هم بطریق قسطنطنیه و پاپ یکدیگر را تکفیر هم کردند(۱۰۵۴م) و در مقابل کلیسای روم که مدعی عنوان کلیسای عام (کاتولیک) بود کلیسای شرقی (بیزانس) کلیسای راست کیشی (ارتدوکسی) نام گرفت و بعدها هم که قسطنطنیه به دست مسلمین افتاد(۱۴۵۳م) تختگاه بطریق آن در شرق اروپا باقی ماند و بعد از انتقالش به روسیه، مسکو در عهد تزارها کانون آیین ارتدکس تلقی شد.

البته کلیسای قدیم قسطنطنیه غیر از برخورد نهایی با کلیسای روم در غرب، در نواحی شرقی قلمرو بیزانس با اختلافات مذهبی دیگر مواجه بود که از آن میان دو مذهب نسطوری و یعقوبی را باید یاد کرد. نسطوریه پیروان نسطوریوس+ نام بطریق قسطنطنیه (۴۲۸-۳۱م) بودند که در مقابل قول جمهور مسیحیان دایر به اتحاد لاهوت و ناسوت در وجود عیسی، قایل به این قول شد که در وجود عیسی لاهوت یک وجه+ ناسوت، و ناسوت وجه دیگر لاهوت است به هر حال مریم عذرا را نباید «حامل خداوند»+ خواند،وی فقط «حامل مسیح»+ بوده است که تنها بعد از ولادت وجه لاهوت به آن متحد شده است. این قول در شورای افسوس+ (۴۳۱م) و شورای کالسدون+ (۴۵۱م) مردود اعلام شد و نسطوریان در بیزانس مورد تعقیب و نکال واقع شدند (۴۵۷) و در نصیبین به قلمرو ایران ساسانی که در این نواحی مدعی و رقیب بیزانس بود پناه بردند(۴۸۹م) و در مدت حکومت ساسانیان و حتی دوران اسلامی به علت تباین مذهب با مذهب ملکائیان بیزانس از سوءظن مبنی بر ارتباط با دشمن در امان ماندند و در نشر و ترویج طریقهٔ خویش در ایران و هند و ماوراءالنهر توفیق قابل ملاحظه‌یی حاصل کردند[۳۰۱]. یعقوبیه منسوب به یعقوب بردعائی+ (۴۹۰-۵۷۷م) بودند که منکر تمایز بین لاهوت و ناسوت در وجود عیسی و قایل به وحدت طبیعت الهی در وجود ابن و وجود آب بود و پیروان مذهب وی اعتقادنامهٔ شورای کالسدون (۴۵۱) دایربه اتحادلاهوت و ناسوت را رد می‌کردند و چون تئودورا+ زوجهٔ یوستی نیان امپراطور بیزانس به این مذهب علاقه نشان می‌داد، یعقوب به حمایت وی مبانی کلیسای منسوب به نام خویش را که بر وحدت طبیعت+ مسیح مبتنی بود تحکیم کرد و به اتکای حمایت تئودورا از تعقیب و آزار

+ Nestorius, Prosopon, Theotokos, Chrystotakos, Ephesus, Chalcedon, Jakob Bardeaus, Theodora, Monophysites

امپراطور یوستی نیان در امان ماند. بقایای این مذهب هنوز در سوریه و عراق باقی هستند، چنانکه بقایایی از نسطوریه هم در قسمتی از نواحی انتشار آن هنوز آیین دیرین خود را حفظ کرده‌اند [۳۰۲].

در آنچه به رابطهٔ کلیسای بیزانس با کلیسای روم مربوط است مسئلهٔ تصاویر مقدس (ایکون) که از اسباب عمدهٔ اختلاف و انفصال بین کلیسای روم و کلیسای قسطنطنیه بود، سرانجام به فتوای یک شورای روحانی مشترک (۷۸۷م) به‌توافق انجامید و ضرورت تکریم نسبت به تصاویر از هر دو جانب تأیید شد.

اما با آنکه کلیسای مشرق هرگز تفوق کلیسای روم را به رسمیت نشناخت و رأی پاپ را در مناقشات مذهبی حجت تلقی نکرد، تفرد و استقلال آن هم مانع از بسط و توسعهٔ قدرت پاپ روم نشد، و دستگاه روحانی پاپ هر چند همواره نتوانست تفوق خود را بر امرا و سلاطین عصر حفظ کند غالباً و در طی ادوار طولانی قدرت پادشاهان و امپراطوران عیسوی را در تمام اروپا تحت نظارت خویش نگه داشت. از جمله کسانی چون هانری چهارم پادشاه آلمان، هانری دوم فرمانروای انگلستان، واوتون+ سوم پادشاه آلمان در مقابل پاپها خود را مجبور به اظهار انقیاد یافتند. فردریک دوم امپراطور آلمان و فرمانروای سیسیل که با وجود تعهد جنگ صلیبی با مسلمین تفاهم داشت و با علمای اسلام و یهود مکاتبه می‌کرد و خود به زبان عربی آشنا بود، به سبب معارضه با مطامع پاپ مورد تکفیر او واقع گشت [۳۰۳]. عامهٔ مسیحیان هم با پرداخت انواع عوارض و هدایا و نذور و فروض که کلیسا از آنها مطالبه می‌کرد و احیاناً تأدیهٔ آنها خارج از حد استطاعت ایشان نیز بود طاعت و تبعیت خود را نسبت به کلیسا نشان می‌دادند، و کلیسا هم که کشیشانش از صدر تا ذیل بندرت رعایت طهارت و تقوا را بر ذمهٔ خویش می‌دانستند، روز بروز در تجمل و تمول فرو می‌رفت. جنگهای صلیبی که به وسیلهٔ پاپها تشویق و هدایت شد زیانهای عظیم متوجه اشراف و فئودالها کرد و محاکم تفتیش که هم به الزام آنها همه‌جا به راه افتاد وجدان علما و صحبنظران را به نحو تأسف‌انگیزی مورد تفتیش و تعذیب عمال پاپ قرار داد. اصل خطاناپذیری+ کلیسای کاتولیک که در قرن نوزدهم (۱۸۷۰) بصراحت اعلام شد در تمام قرون بدون اعلام، ملاک عمل پاپها و دستاویز انواع تحقیر و

+ Otton, Infallibility.

تعذیب آنها در حق افکار آزاد بود. تعقیب مبتدعه در قرون وسطی و فجایع پاپها در عصر رنسانس و مابعد، هر چند ایمان عامه را نسبت به آنها متزلزل کرد، در عمل به قدرت آنها لطمه نزد. حتی اعتراضات طالبان اصلاح مذهبی و پیدایش آنچه مذاهب معترضان (پروتستان) خوانده می‌شد دستگاه پاپ را که در انواع فساد غوطه می‌خورد وادار به تعدیل و اصلاح نکرد.

درست است که در طی زمان، در مقابل جلال و جبروت دستگاه پاپ صورتی دیگر از مسیحیت هم که مبنی بر فقر و زهد و قدس و طهارت نسبی بود به وجود آمد، اما این نظام «رهبانی» هم خود را ملتزم به اظهار انقیاد نسبت به پاپ یافت، و این معنی رهبانیت را هم تدریجاً از طرز حیات عیسی و حواریانش که شعار ایشان بود دور کرد و از خلوص و صفایی که پیشوایان قدیم این طریقه پیش گرفته بودند منحرف ساخت. در واقع پیدایش رهبانیت در بین مسیحیان از عهد رسولان یا از تعلیم بولس رسول ناشی می‌شد، اما رهبانیت کسانی چون آنتونیوس قدیس+ که شامل تجرید و عزلت و انقطاع فردی بود بزودی جای خود را به رهبانیت دسته‌جمعی داد و به ایجاد صوامع و دیرهای رهبانی منجر گشت. در بین این دیرها، صومعهٔ بنه‌دیکتوس+ قدیس (وفات ۵۴۳م) ریاضات مشکل را همراه با اعمال شاق بر راهبان ساکن در صومعه الزام کرد. حاصل عمده‌یی که از این گونه عزلت و انزوا عاید رهبانیت مسیحی شد ترجمهٔ لاتینی کتاب مقدس (وولگات)+ به وسیلهٔ قدیس یرمیا+ (ح ۴۰۰م) و تقریر اولین مجموعهٔ مرتب الهیات مسیحی به وسیله اگوستن قدیس بود. مقارن جنگهای صلیبی هنوز نظامات بنه‌دیکتن+ در حیات راهبان حاکم بود، و آنچه در مقابل آن قرار داشت فرقهٔ رهبانیت موسوم به سیسترسین+ بود که سن برنارد+ (وفات ۱۱۵۳م) بدان منسوب بود. بعد از پایان این جنگها دو فرقهٔ بزرگ رهبانی دریوزه گر عبارت بود از فرقهٔ فرانسیسکن منسوب فرانسیس قدیس+ (وفات ۱۲۲۶م) ایتالیایی و فرقهٔ دومی نیکن منسوب به قدیس دومی نیک+ (وفات ۱۲۲۱م) اسپانیایی که حیات عقلانی و روحانیت حوزهٔ کاتولیک را تدریجاً در زیر حکم درآوردند. نظامات این راهبان زهد و تقوای فوق‌العاده و تجرد و ریاضت سخت و دقیق را الزام می‌کرد. علاوه بر آن حکمت اسکولاستیک هم که الهیات و عرفان

+ St. Antonius (Anthony), Benedictus, Vulgate, St. Jeremie, Benedictin order, Cisterciens, St. Bernard, St. Francis, St. Dominique

مسیحی غرب از آن پدید آمد در همین صومعه‌های رهبانی بنیاد گرفت. از این جمله توماس داکویناس حکیم و متأله بزرگ ومایستراکهارت+ عارف نامی قوم در این اعصار از فرقهٔ دومی نیکن بودند، دانس اسکات+ به فرقهٔ فرانسیسکن منسوب بود و لوتربه فرقهٔ راهبان اگوستن انتساب داشت. بعدها نظامات فرانسیسکن مایهٔ الهام جمعیت یسوعی+، منسوب به اینیاس د لوایولا+ (وفات ۱۵۵۶) شد[۳۰۳] و محاکم تفتیش عقاید+ عرصهٔ فعالیت فرقه دومی نیکن گشت وبدین گونه رهبانیت قدیسان به خدمت مقاصد دنیاجویانهٔ کلیسای روم درآمد.

اختلاف بین فرقهٔ فرانسیسکن و دومی نیکن که تدریجاً رقیب یکدیگر شدند از جمله در مسئلهٔ مریم مادر خداوند و طرز تلقی از طهارت و حمل او ظاهر گشت. در واقع تلقی از مریم عذرا به عنوان حامل خداوند ظاهراً بعد از قبول تجسد لاهوت در وجود عیسی الزام‌آور یا لااقل بلامانع به نظر آمد[۳۰۵]. به هر حال پرستش مریم+ به این اعتبار در کلیسای روم از قرن دوازدهم صورت مشخص گرفت اما سابقهٔ آن ظاهراً به کلیسای بیزانس (=ملکائی) می رسید که در قرن ششم مبادی این اعتقاد را تمهید کرد و آن را لازمهٔ راست کیشی (ارتدوکسی) شمرد. نشر و نقل برخی روایات مبنی بر آنکه مریم عذرا را ملایک الهی به آسمان بردند سبب شد که موریس (موریقوس) امپراطور معروف بیزانس در تقویم کلیسای شرقی برای وی روزی خاص به نام عید عروج+ مقرر دارد (۵۸۲ م). این عید بعدها از طرف کلیسای روم نیز پذیرفته شد (۷۵۰م) و به دنبال مراسم آن پرستش مریم به عنوان مادر خداوند، در حوزهٔ کلیسای روم، خاصه در فرانسه تدریجاً رواج فوق‌العاده یافت و قصه‌یی مجعول دایر بر این معنی که خانهٔ مریم عذرا از طریق نوعی معجزه یا کرامت خارق‌العاده از شهر ناصره به ناحیهٔ دالماسی+ (۱۲۹۱م) و از آنجا به‌شهرلورت+ در فرانسه نقل یافت در افواه افتاد و این خانه مورد زیارت و نیایش واقع گشت و مریم واسطهٔ بین مسیح و مؤمنان تلقی شد. بالأخره اعتقاد در باب مریم منجر به قول به قبول حمل در عین دوشیزگی+ شد، و حتی گفته شد که مریم در هنگام قبول حمل هم از گناه بشری+ خالی بود، وجزبا قبول این دعوی که ازجانب دانس اسکات

+ Meister Eckhart, Duns Scott (Scotus), Jesuites, Ignace de Loyola, Inquisition, Mariolatrie, L'Ascension, Dalmatie, Laurette, Vierge immaculée, peché - original

متألّه فرانسیسکن اظهار شد قول به طهارت عیسی از گناه نخستین ممکن به نظر نمی‌آمد، اما این قول از جانب متألهان فرقهٔ دومی نیکن مورد تأیید واقع نشد و موجب مناقشات شدید گشت، چنانکه هر یک از فریقین در اثبات مدعای خویش به جعل روایات هم دست زد[۳۰۶]. بالأخره پرستش مریم با قول به طهارت و بکارت او از جانب کلیسای روم به دنبال اعلام یک مکاشفهٔ ساختگی [۳۰۷] به طور رسمی جزو مبادی اعتقادیهٔ مذهب کاتولیک قرار گرفت (۱۸۵۴) و با تصدیق حمل بی طمث+ ،قرون وسطی ادامهٔ حضور خود را در کلیسای قرن نوزدهم همچنان مسلّم ساخت.

مقارن همین ایام، پاپ از یک سو جمعیت نیایش قلب مقدس+ را که یک مکاشفهٔ مجعول آن را به وجود آورده بود و کلیسا مدتها آن را انکار می‌کرد تأیید نمود (۱۸٦٤) و از سوی دیگر قول به تثلیث ثانی شامل عیسی و مریم و یوسف نجار را تصدیق کرد و بدین گونه این شوهر عذرای مقدس را در ردیف قدیسان و در مرتبه‌یی برتر از مرتبهٔ حواریان عیسی قرار داد (۱۸۷۰) [۳۰۸]. در هر دو مورد نفوذ جمعیت یسوعی نقش کلیسا را متضمن پرورش خرافات نشان داد.

باری سلطهٔ مطلقهٔ کلیسا که در تمام طول قرون وسطی، از طریق تعلیم اسکولاستیک، عقل را مقهور ایمان نگه داشت حکم پاپ را بر افکار عامه و حتی بر ارادهٔ پادشاه تحمیل کرد. پاپهای چون گرگوار هفتم+ ،اوربان چهارم+ ،واینوسان سوم+ از طریق تکفیر پادشاهان و تهدید آنها از شورش عوام قدرت روحانی کلیسا را تدریجاً وسیله‌یی برای نیل به قدرت مادی کردند، و با آنکه معارضهٔ فرمانروایان یکچند مقام پاپ را بشدت متزلزل کرد و منجر به تجزیه و شقاق در ماجرای آوینیون+ [۳۰۹] گشت، قدرت مادی پاپها غالباً طریق تزاید پیمود. وجود پاپهایی چون الکساندر چهارم (بورژیا)، یولیوس دوم، و لئون دهم حرمت کلیسا را در انظار بشدت متزلزل ساخت. جنگهای صلیبی که قدرت‌جویی کلیسا را برملا کرد و فرقه‌های شوالری به نام اسپیتال و تامپلیه (اسپیتاریه و داویه) که به اتکای کلیسا به وجود آمد نقش کلیسا را از صورت روحانی بیرون آورد و تبدیل به نقش امپراطوری کرد. رسم اعتراف شخصی+ که به وسیلهٔ پاپ اینوسان سوم (۱۲۱۵م) الزامی شد و منجر به افشای اسرار و ایذاء و تهدید

+ Conception immaculée, Sacré coeur, Gregoire VII, Urban IV, Innocent III, Avignon, Auriculaire

کشیشان نسبت به طبقات مردم گردید و اغفال ساده‌لوحان که موجب مزید فساد و فحشای کشیشان گشت چنان در سراسر اروپا معمول شد که آنچه در حکایات دکامرون و کانتربوری در احوال کشیشان نقل شد بهیچ‌وجه مبالغه‌آمیز به نظر نمی‌آید [۳۱۰]. رسم اعتراف شخصی غیر از آگهی کشیشان بر اسرار خانواده‌ها که دایم وسیلهٔ تهدید و اخاذی آنها از گنهکاران توبه کار می‌شد در عین حال منجر به مغفرت فروشی از جانب کلیسا شد که می‌پنداشت این اختیار از جانب عیسی مسیح به وی تفویض شده است و با این کار می‌تواند مشتریان خود را از عذاب «برزخ» که بعد از مرگ در انتظار آنهاست برهاند و به نعیم بهشت برساند.

افسانه‌یی که در قرن یازدهم مسیحی به وسیلهٔ یک کاردینال به نام پیردامین+ در باب صومعهٔ کلونی+ در فرانسه در افواه افتاد [۳۱۱] این اعتقاد را در آن سرزمین شایع ساخت که سنت اودیون+ راهب این صومعه ارواح گنهکاران را از چنگال زبانیهٔ مأموران عذاب بیرون می‌آورد، و توجه عامه به این صومعه و تخصیص روزی معیّن به نام عید مردگان از جانب این صومعه که کلیسا هم آن را به رسمیت شناخت، ودرواقع خود وی محرک تمام این نمایشها و افسانه‌ها بود. به هر حال این همه، اذهان عامه را به قبول این اعتقاد که کلیسا و کشیشانش قادر به نجات ارواح از عذاب برزخ هستند آمادگی داد و رسم اعتراف شخصی رسم مغفرت فروشی را هم به دنبال آورد، یک منبع تازه بر درآمدهای کلیسا افزود و کلیسا را به یک شرکت تضامنی عوام فرایبی و غارت مبدل ساخت.

فرقه‌های رهبانی چون فرانسیسکن و دومی نیکن که در آغاز تجرید و عزلت و صوم و دعا را پیشه کردند در واقع با تقلید از سادگی و بی ادعایی و خاکساری حواریان عیسی کوشیدند تا بر فساد و دنیاطلبی مقامات کلیسا اعتراض کنند، اما تدریجاً خود آنها آفت و تهدیدی برای کسانی شدند که از فساد کلیسا و تجمل پرستی و شهوت‌بارگی کشیشان ناخرسندی خود را اظهار می‌کردند، چنانکه تفتیش عقاید در اسپانیا به وسیلهٔ دومی نیکن ها وحشت عظیم به وجود آورد و فرانسیسکن ها (فراسیسیان) هم در مبارزه با مخالفان به حربهٔ تکفیر و تفتیش دست زدند، خشونت محاکم تفتیش که غیر از ملحدان مسیحی، مسلمین و یهود اسپانیا هم طعمهٔ آن شدند به نحو غریبی موجب وحشت گشت

+ Pierre Damien (Peter Damian), Cluny, St. Odilon

و البته کلیسا و پاپ آن را تأیید کرد. چنانکه تورکمادا+ رئیس محکمهٔ تفتیش عقاید اسپانیا به خاطر آنکه شش هزار تن را به آتش عقوبت و به جرم الحاد از بین برد مورد تقدیر پاپ نیز واقع گشت. فرقهٔ یسوعی که به وسیلهٔ لوایّولا در وجود آمد موجباتی برای بدنام کردن کلیسا فراهم ساخت[۳۱۲]. به کمک این سربازان خدا، و با ادامهٔ محاکم تفتیش، کلیسا که از راه اعتراف‌نیوشی و مغفرت‌فروشی، هر روز در فساد و تجمل بیشتر غرق می شد هر قول و هر اعتقادی را که به منافع مادی آن لطمه می زد معروض تکفیر می ساخت و به بهانهٔ بدعت و ضلال قایل آن را به آتش و شکنجه محکوم می‌کرد. تعلیم اسکولاستیک که هرگز منافع کلیسا را از مد نظر دور نمی داشت در مناقشات فلسفی هر چه را بوی عقل می‌داد رد می‌کرد، و هر چه را بیشتر متضمن خرافات و موجب تأمین مصلحت کلیسا بود تأیید می نمود. مبارزهٔ وحشیانهٔ اینوسان سوم و محاکم تفتیش عقایدش با فرقهٔ معروف به کاتار که در نواحی جنوبی فرانسه چیزی از مانویت را به شکل یک مذهب مسیحی درآورده بود (ح۳۲-۱۲۰۹) یک جنگ صلیبی در داخل مسیحیت را به یک معرکهٔ کشتار و قتل عام نفرت‌انگیز تبدیل کرد. کسانی که در این وقایع به نام آلبی ژواها+ معروض قتل و انهدام واقع شدند وجودشان بیش از آنکه مخل مسیحیت باشد در واقع محل نظام کلیسایی بود. فرقهٔ وُدوا+ منسوب به پیروالدو+ نام از اهل لیون که می‌کوشید مؤمنان را با نشر ترجمهٔ کتاب مقدس آشنا کند، بارها معروض تکفیر و تعقیب کلیسا واقع شد و بارها به امر پاپ هواخواهان تعلیم او مورد قتل و حرق و آزار و شکنجه واقع شدند[۳۰۳].

تعداد امثال پیرآبلارد+، و راجر بیکن+، جوردانوبرونو+ و گالیله‌ئو گالیله‌یی+ که هر یک در اقوال حکمی یا علمی خویش با مخالفت کلیسا مواجه شدند و دچار انواع زجر و نکال گشتند مثل تعداد فرقه‌های مذهبی متهم به الحاد و ضلال که از جانب کلیسا معروض تکفیر و آزار گردیدند فهرستی طولانی دارد که مجرد وجود آن برای کلیسای روم مایهٔ رسوایی به نظر می رسد. طرفه آن است که اصلاح مذهبی امثال لوتر+ و کالون+ هم، که قدرت مطلقهٔ کلیسا را محل انکار ساخت و برای درهم کوبیدن آن، تمام دنیای مسیحی غرب

+ Torquemado, Albigeois, Vaudoi, Pierre Valdo, Pierre (Peter) Abelard, Roger Bacon, Giodano Bruno, Galileo Galilei, Luther, Calvin

را در هرج و مرج و جنگ و آشوب مستغرق نمود، خود از همین گونه خشونتها خالی نماند و حتی کالون در توقیف و قتل (۱۵۵۳) و حرق میشل سروهٔ+ معروف [۳۱٤] از اتهام دخالت مصون نماند. به هر حال با آنکه اعتراضات کسانی چون جان ویکلیف+ در انگلستان (۱۳۸۰م) و یوهان هوش+ در پراگ (۱٤۱۵) و ساوُنارولا+ در فلورانس ایتالیا (۱٤۹۸)، و طرز برخوردی که اولیای کلیسا با مقالات اصلاحی آنها کرد عمق و حِدَّت ناخرسندی عامه را نسبت به کلیسا نشان می داد، از جانب پاپها برای اصلاح کلیسا هیچ گونه اهتمام واقعی به جا نیامد.

بالاخره اعتراضات در ظهور مارتین لوتر کشیش و راهب فرقهٔ اگوستین در آلمان به انفجار (۱۵۱۷) انجامید و البته توفیق آن مرهون عوامل سیاسی و اجتماعی نیز بود. جزئیات تعالیم مارتین لوتر و آنچه مقارن ظهور او به وسیلهٔ زوینگلی+ در زوریخ (۱۵۲۸) و به وسیلهٔ کالون در ژنو (۱۵۳٦) مطرح شد مذاهب معترضان (پرتستان) را به وجود آورد که عکس العمل در مقابل آنها منازعات طولانی را سبب شد و در فرانسه یک قتل عام فجیع ضد پروتستان را برای کلیسا مایهٔ ننگ شدید ساخت ـ واقعهٔ سن بارتلمی+ [۳۱۵]. معهذا، برخلاف کلیسای کاتولیک که استقلالش ضامن استمرار وحدت آن ماند، کلیساهای پروتستان موفق به ایجاد یا حفظ وحدت نشدند و اسباب و عوامل مختلف تفرقهٔ آنها را الزام کرد.

عنوان اصلاح مذهبی که بر این گونه نهضتها اطلاق شد بیشتر اصلاح در مفهوم کلیسایی بود تا اصلاح در مفهوم اجتماعی و اخلاقی. از این رو به تمایلات هومانیستها و آنچه بعدها در آراء روشنگران و طالبان اصلاحات اجتماعی مجال جلوه یافت بهیچ وجه نظر مساعد نشان نمی داد. وقتی مارتین لوتر (وفات ۱۵٤٦) اعتراض نامهٔ خود را، که مشتمل بر نود و پنج اصل و ناظر به تخطئهٔ فروش مغفرت نامه های صادره از جانب کلیسای روم بود، بر دیوار کلیسای شهر موطن خود در ویتن برگ+ آلمان نصب می کرد (۳۱ اکتبر ۱۵۱۷) طالب اصلاح کلیسا در آنچه ناشی از افراط در قدرت جویی آن می شد نبود، می خواست نشان دهد که مسئله از جهت نظری با تعلیم انجیل مغایرت دارد، و فوز به نجات و مغفرت ایزدی به

+ Michel Servet, John Wicliff, Johan Huss, Savonarolla, Zwingli

St. Barthélemy, Wittenberg,

لطف الهی و رسوخ ایمان انسان وابسته است، به دست کلیسا و در حد قدرت و اختیار آن نیست. مخالفت امپراطور آلمان با این قول (۱۵۲۰) که به دنبال تکفیر پاپ در این باره صادر شد لوتر را که مورد حمایت امرا و نجبا و اعیان ولایت هم واقع بود در ادامهٔ مخالفت با پاپ راسخ کرد، و بدین گونه عوامل متعدد در پیدایش این مذهب تازه که از آیین کاتولیک مجزا محسوب و مذهب لوتری خوانده می شد تأثیر مساعد بخشید، و در عین حال به رغم منعی که از جانب کلیسای روم به عمل می‌آمد، ترجمهٔ کتاب مقدس به زبان آلمانی به وسیلهٔ لوتر راهگشای ترجمه های دیگر شد که انجیل و تعالیم رسولان را به نحو بلاواسطه در دسترس عامهٔ مسیحیان که با زبان لاتینی آشنایی نداشتند قرار داد. مذهب کالون هم که تا حدی ادامهٔ مقالات اصلاحی زوینگلی بود، در همان ایام در ژنو پا گرفت و به اندک زمان در فرانسه هم مجال انتشار یافت. طی چند سال، به رغم تکفیر و تهدید و ایذاء و تضییق پاپ و هواخواهانش، تمایلات ملی و پیدایش طبقات متوسط شهری زمینهٔ نشر چنین عقاید اصلاحی را در انگلستان هم فراهم ساخت و بدین گونه اندک زمانی بعد از پیدایش مذهب لوتر، مسیحیت غربی تدریجاً به دو حوزهٔ مجزا و منفصل و آشتی ناپذیر تقسیم شد ـ حوزهٔ کاتولیک و حوزه پروتستان. در واقع اکثر فرقه های پروتستان که در نواحی مختلف اروپا به وجود آمد متضمن نهضتهای جدایی طلب و شامل مخالفت با سلطهٔ کلیسای روم بود. هوگنوتها + در فرانسه و طرفداران اصلاح مذهبی در هلند طریقهٔ کالون را با وجود مخالفت پادشاهان دستاویز استقلال مذهبی ساختند و البته به آسانی هم به حفظ نهضت خویش موفق نشدند. به دنبال یک مناقشهٔ مربوط به حق ازدواج و طلاق که بین هانری هشتم پادشاه انگلیسی و پاپ روم روی داد، کلیسای انگلستان هم از جامعهٔ کاتولیک جدایی گزید، وآیین انگلیکان را که پادشاه را در رأس روحانیت قرار داد نوعی مذهب پروتستان معتدل یا محافظه کار به وجود آورد.

بالأخره فرقه های مختلف پروتستان تدریجاً در اکثر ممالک اروپا پدید آمد و به امریکا نیز راه یافت. از آن جمله نهضت هواخواهان تجدید تعمید (آناباپتیستها)+ بود که هر چند در ظاهر تعمید اطفال را لغو و تجدید آن را بعد از بلوغ الزام می کرد طالب استقرار مساوات آحاد ناس بود و همین نکته مقالات آنها را در نزد کلیسا مایهٔ وحشت

+ Huguenots, Anabaptists

بیشتر می ساخت. تعلیم این فرقه از نواحی ساکس تالورن دهقانان را به شورش برانگیخت (۱۵۲۵)، در شهر مونستر آلمان هیجان فوق‌العاده ایجاد کرد (۱۵۳۶)، اسقف ولایت را بیرون راند و یک شاگرد خیاط را در مسند یک حکومت تئوکراسی نشاند، و بالاخرهٔ با آنکه به شکست شورشگران و قتل و شکنجهٔ عمال شورش خاتمه داد مبادی فرقه باقی ماند و با آرامش و صلح به نشر مقالات خویش پرداخت. آیین رجوع به شورای مشایخ (پرسبی تاریان)+ که احیای رسوم مربوط به مسیحیت اولیه بود، در مقابل عکس‌العملهای شدید در اسکاتلند و انگلستان منجر به انقلاب پیوریتن‌ها+ و قیام کرومول (۱۶٤۰) گشت که در تاریخ و ادب قوم تأثیر عمده باقی گذاشت. فرقهٔ موسوم به مجمع دوستان که به وسیلهٔ جرج فاکس+ به وجود آمد (۱۶٤۶) و به فرقهٔ کویکر+ موسوم گشت [۳۱۶] به سبب مخالفت با جنگ و بردگی حیثیت قابل توجه یافت و در انگلستان و امریکا علاقهٔ بسیار جلب کرد. فرقهٔ موسوم به اصحاب طریق (متودیستها)+ که به وسیلهٔ جان وزلی + و یارانش در انگلستان نشر شد (۱۷٤۰) ضرورت تزکیهٔ اخلاقی و لزوم توجه به تعلیم کتاب مقدس را با رعایت طریق و شیوهٔ معیّن و منظم وسیلهٔ بیداری اذهان و نشر مسیحیت شناخت [۳۱۷]. فرقهٔ منتظر ظهور (آدونتیست)+ که ویلیام میلر+ کشیش امریکایی بنیاد نهاد (۱۸۳۹) در انتظار رجعت و ظهور مجدد عیسی مسیح، طریق توبه و تطهیر را بر پیروان خویش الزام کرد، و با آنکه وعدهٔ این ظهور برخلاف آنچه میلر پیشنهاد می‌کرد در سالهای ٤-۱۸٤۳ و حتی بعد از آن هرگز تحقق نیافت، دسته‌های مختلف منسوب به این فرقه از آنکه در انتظار تحقق این وعده در تطهیر و تزکیهٔ خویش کوشا باشند باز نایستادند [۳۱۸].

از سایر فرقه‌های جدید مشابه، فرقهٔ اصحاب وحدت+ نوعی احیای مذهب آریان+ و متضمن قول به توحید و نفی تثلیث بود که در قرن هجدهم در لندن به وسیله تئوفیل لیندزی+ (وفات ۱۸۰۸) و جوزف پریستلی + (وفات ۱۸۰٤) نشر شد و در امریکا مخصوصاً در ایالت پنسیلوانیا و شهر بوستن طرفداران جدی یافت که امرسون+ حکیم و نویسندهٔ معروف از آن جمله بود. این مذهب گرایشهای منطقی را با جنبه‌های عرفانی و

+ Presbytarians, Puritains, George Fox, Quakers, Methodists, John-Welsely, Adventists, William Miller, Unitarians, Arrianism, Theophile Lindsay, Joseph Priestly, R. Emerson

اخلاقی به هم درآمیخت و معلوم شد قرن روشنایی و افکار ولتر و روسو هم در تزکیهٔ مسیحیت از خرافات قرون بی‌تأثیر نبوده است. معهذا ساده‌لوحی و عوام‌فریبی هم تأثیر خود را در ایجاد فرقه‌های جدید ظاهر کرد. در قرن نوزدهم که قرن علوم‌طبیعی بود در امریکا فرقه‌یی به نام «علم‌مسیحی»+ ایجاد شد (۱۸۷۵) که امراض انسانی راناشی از آلایش باطن دانست و در دفع آنها توبه و تزکیه را به جای دارو و درمان الزام نمود. فرقه‌یی دیگر هم به نام قدیسان آخرالزمان به وسیلهٔ جوزف اسمیت+ نام به وجود آمد (۱۸۳۰) که امریکاییان را از نسل مورمون+ نام پسرموهوم یوسف بن یعقوب می‌خواند. طریقهٔ او که بازگشت به حیات عهد شیوخ یهود بود و ازجمله تعدد زوجات راتوصیه می‌کرد به همین سبب آیین مورمون‌خوانده‌شد. مقالات وی مبنی بر ادعای وحی و مکاشفه بود که در واقع در آنچه وی تقریر می‌کرد چیزی جز جعل و کذب وقیحانه به شمار نمی‌آمد. اما این مقالات با سرعت قابل ملاحظه‌یی در بین عوام قوم انتشار یافت و در ایالت ایلینویز+ امریکا منجر به ایجاد معبد خاص (۱۸۴۰) گشت. کتاب خاصی هم که آن‌را عبارت از نقل و ترجمهٔ الواح مقدس خواندند از جانب آنها نشر شد[۳۱۹]. با آنکه جوزف اسمیت توقیف و محکوم به مرگ گشت (۱۸۴۴)، طریقهٔ مورمون همچنان دوام یافت. اصحاب وی در ایالت یوتاه+ شهری خاص خود در کنار دریاچهٔ نمک+ به‌وجود آوردند (۱۸۴۷) و از وقتی مجلس امریکا رسم تعدد زوجات را غیر قانونی اعلام کرد (۱۸۸۴) و فرقهٔ مورمون هم ناچار بدان تن درداد (۱۸۹۰) مذهب قدیسان آخرالزمان به وسیلهٔ هیئتهای تبلیغی+ همچنان‌نشر شد و باز هواخواهان بیشتر به دست آورد.

هیئتهای تبلیغی هم، که از جانب غالب این فرقه‌ها و کلیساهای کاتولیک و پروتستان به نواحی مختلف عالم از افریقا تا اقیانوسیه گسیل شد، در نشر آنچه نزد آنها پیام حیات و بشارت مسیح خوانده می‌شد اهتمام دایم به جای آورد. حتی کلیسای کاتولیک هم، که نهضتهای اصلاحی و شوراهای رسیدگی موفق به وارد کردن اصلاحات قابل ملاحظه‌یی در مراتب آن نشد، در این نهضتهای تبلیغی حرارت و علاقهٔ خود را نشان داد. با این حال شبح استعمار و امپریالیسم، که در ورای ظاهر روحانی این هیئتهای تبلیغی همه جا حس می‌شد، مواعظ و تبلیغات کلیسا را جز بندرت مورد

+ Christian Science, Joseph Smith, Mormon, Illinois, Utah, Salt- Lake- City, Missionaries

استقبال و علاقهٔ دعوت‌شدگان قرار نداد. معهذا ظهور دایم فرقه‌های جدید، که از شور و غلیان افکار عامه حکایت داشت و بیشتر نشان علاقهٔ قوم به ایمان کامل و خالص بود، معلوم کرد که تردیدهای امثال دیوید هیوم و ادوارد گیبون در پاره‌یی مبادی کلیسا از حوزهٔ محدود اندیشه روشنفکران تجاوز نمی‌کرد، و تدقیقهای امثال داوید اشتراس+ و ارنست رنان+ در باب مبدأ و تحول مسیحیت جز در نزد معدودی اهل تحقیق با علاقه مواجه نگشت.

+ David Strauss, E. Renan

۹

دنیای اسلام

خاتمهٔ ادیان بزرگ الهی که از طریق وحی بر نبی عربی مکی قرشی هاشمی نازل شد آیین توحید محمدی بود که اسلام خوانده شد و مصدق ومکمل ادیان الهی پیشین گردید و شارع و بانی آن در طی وحی مُنْزَلِ خویش که قرآن و کتاب الله خوانده می شد رسول الله و خاتم نبیین (۴۰/۳۳) اعلام گشت. صاحب این وحی تازه محمد بن عبدالله (ص) در شهر مکه در ناحیهٔ تهامه واقع در سر راه بازرگانی بین یمن و شام، در سرزمین حجاز عربستان در روشنایی عصر تاریخ و در هنگام لشکرکشی حبشه به حجاز (=عام الفیل) در خاندان بنی هاشم از رؤسای طوایف قریش که همگی ایشان نسب خود را به اسمعیل فرزند ابراهیم می رسانیدند ولادت یافت (حدود سنهٔ ۵۷۰م). پدرش عبدالله بن عبدالمطلب، چند ماه قبل از ولادت وی و به قولی دو ماه یا بیشتر بعد ازتولدش درگذشت، ومادرش آمنهٔ بنت وهب هم در شش سالگی او وفات یافت و بدین گونه محمد در کودکی یتیم گردید و کفالت او به عهدهٔ جدش عبدالمطلب و سپس به عهدهٔ عمش ابوطالب افتاد.

عبدالمطلب در آن زمان شیخ مکه بود و از پدرش هاشم و جدش عبد مناف تولّی قسمتی از امور کعبه و «حج بیت» را که عبارت از رفادت و سقایت زایران کعبه بود بر عهده داشت. پدرش هاشم که بعد از عبدمناف تولی این امور را یافته بود با مخالفت برادرزادهٔ خود امیة بن عبدشمس مواجه شده بود و کینه هایی که بین اولاد هاشم و اولاد امیه به وجود آمد از این ماجرا ناشی بود و تا هنگام ولادت محمد و حتی بعد از آن هم

باقی بود و همواره این دو خاندان قریش از اخلاف عبدمناف را در مقابل هم قرار می داد.

بعد از عبدالمطلب بن هاشم تولی رفادت و سقایت برای ابوطالب دشواری یافت اما این شیخ قریش، که با وجود حیثیت و حرمت فوق العاده عایله مند و فقیر هم بود، در کفالت و حمایت یتیم برادر نهایت اهتمام را به جا آورد. محمد دوازده سال یا اندکی بیشتر داشت که همراه این عم خود با کاروان بازرگانان قریش به شام رفت و چند سال بعد نیز سفری به آنجا کرد. در بیست و پنج سالگی در بازگشت از دومین سفر شام با خدیجه بنت خویلد که بیوه‌یی مالدار از اشراف قریش بود ازدواج کرد و از وی فرزندان یافت. در این سالهای عمر به سبب حُرمت واعتبار فوق العاده‌یی که نزد اهل مکه حاصل کرده بود محمد امین خوانده می شد و به خاطر همین اعتبار و حرمت بود که در سنین سی و پنج سالگی هنگام تجدیدبنای کعبه به درخواست طوایف رقیب و متنازع قریش حجرالاسود را در جای خود در کعبه نصب نمود. چهل ساله بود که در هنگام تحنث و اعتکاف در کوه حریٰ مجاور مکه که وی بر حسب عادت سالانه در آنجا به عزلت وعبادت اشتغال داشت وحی الهی به وسیلهٔ فرشته‌یی بر وی نازل شد (رجب و به قولی رمضان) و وی را از جانب خداوند به اظهار رسالت خویش مبعوث نمود (ح ۶۱۰م) - دعوت به اسلام.

دعوت که شامل الزام تسلیم به حکم خدا و اقامهٔ نماز و تحذیر از عبادت بتان بود [۳۲۰] از خانه آغاز شد. نخست زنش خدیجه و پسر عمش علی بن ابی طالب که هم در خانهٔ وی می زیست به دعوتش گرویدند، و هم زید بن حارثه که غلام و پسرخوانده‌اش محسوب می شد نیز به آنها پیوست. با ورود ابوبکربن ابی قحافه به جرگهٔ مسلمین دعوت به خارج از خانه سرایت کرد و بعد از آن شمار سابقان اسلام شامل ابوذر غفاری، بلال بن رباح، عثمان بن عامر تیمی و خبّاب بن ارت شد و تعداد آنها تدریجاً فزونی یافت، از جمله جعفر بن ابی طالب، ارقم بن ابی الارقم، سعد بن ابی وقاص، عثمان بن عفان، زبیربن عوّام، طلحة بن عبیدالله و عثمان بن مظعون هم به این عده پیوستند. عمر بن خطّاب مدتها بعد و در سال ششم بعثت دعوت را اجابت کرد. اسلام او و مخصوصاً اسلام حمزة بن عبدالمطلب عم رسول خدا در این سال، برای عده‌یی از مستضعفان مسلمین مایهٔ مزید استظهار گشت. علنی شدن تدریجی دعوت عده‌یی از سران قریش را ناخرسند کرد و رسول خدا از جمله با مخالفت عمّ دیگر خود

عبدالعزی بن عبدالمطلب مواجه گشت که بعدها ابولهب خوانده شد. ابولهب و زنش امّ جمیل در مخالفت با محمد و ایذاء وی از هیچ جفا و اهانتی فروگذار نکردند. سایر دشمنان رسول که نیز در حق وی اهانتها و در حق یارانش گونه گون آزار و جفا روا داشتند از جمله شامل عمروبن هشام مخزومی معروف به ابوجهل، نضربن حارث از بنی عبدالدار، و ولید بن مغیره بود که با همدستانشان گه گاه رسول خدا را استهزا می‌کردند و با این همه، خصومت و لجاج آنها مانع از نشر اسلام نگشت، و به رغم اشراف و اغنیای مکه، توجه ضعفای قوم که دعوت تازه را مفر و امیدی برای رهایی از تعدی اقویا می دیدند به آیین توحید فزونی گرفت و خانهٔ ارقم بن ابی ارقم که رسول خدا آنجا را دار تبلیغ ساخت محل تردد طالبان اسلام گشت.

چون آیین آباء اولین قوم و رسم بت‌پرستی معمول آنها مورد طعن و تبری مسلمین واقع گشت رؤسای قریش که این سخنان را موجب تزلزل منافع و مانع تردد اعراب به مکه گمان می‌کردند با جد بیشتر در صدد منع و آزار رسول برآمدند، اما چون حمایت ابوطالب و سایر بنی هاشم خود وی را از تعرض مصون می داشت، پیروان وی خاصه مستضعفان بی پناه مورد تعرض و آزار شدید قوم واقع شدند و به اشارت رسول به حبشه ـ دونوبت ـ مهاجرت کردند. اما بنی هاشم و رسول خدا هم درمکه مورد «تحریم» واقع شدند و مخالفان که در صحیفه‌یی عهد و پیمان برای اتحاد بر ضد ایشان بستند هرگونه معامله و مراوده و ازدواج و ارتباط با ایشان را ممنوع کردند، و در مدتی نزدیک به سه سال اینان در محله‌یی که شعب ابی طالب خوانده شد در تنگنای این تحریم سخت مقاومت کردند. بعد از سه سال که رفع تحریم شد وفات ابوطالب و به دنبال آن درگذشت خدیجه رسول خدا را سخت محزون و مسلمین را بشدت معروض ایذاء دوبارهٔ قریش کرد.

این بار بد رفتاری آنها در حق مسلمین چنان شد که یکچند از ترس آنها هیچ کس به اسلام نگروید و با این همه، رسول خدا که نزول وحی وی را دایم به تبلیغ دین و انذار قوم وا می داشت از نشر دعوت مأیوس نشد. در سفری به طایف به جلب سران ثقیف کوشید، اما به جای جواب مساعد از آنها جفا دید. در سوق عُکاظ و سایر اسواق مکه به تبلیغ گذریان پرداخت، از آنها هم اجابتی نیافت. تهدید و ایذاء مشرکان در حق مسلمین مکه دوام یافت و سعی و جد رسول هم در نشر دعوت بی فتور ماند. سرانجام وقتی معدودی از طوایف خزرج که از شهر یثرب برای مراسم حج معمول اعراب به مکه

آمده بودند و پنهانی در محلی موسوم به عقبه دعوت وی را شنیدند و اجابت کردند و با وعدهٔ نصرت با وی بیعت کردند (عقبهٔ اولی)، افق روشنی بر روی مسلمین گشوده شد. پیغمبر که یک تن از مسلمین را، نامش مصعب بن عُمیر، برای تعلیم دین وقرآن به یثرب فرستاد، سال بعد در همان موسم هفتاد تن از دو طایفهٔ اوس و خزرج را که پنهانی همراه مصعب در همان محل عقبه از وی دیدار کردند بگرمی پذیرفت و آنها با بیعتی مجدد (عقبهٔ ثانیه) متعهد به حمایت مسلمین و حرب با مخالفان رسول شدند.

چندی بعد به اشارت رسول مسلمین مکه به یثرب مهاجرت کردند و رسول خدا هم چندی بعد به آنها پیوست. در حوالی یثرب پیغمبر در محله‌یی به نام قُبا توقف کرد، طی یک هفته در آنجا مسجدی ساخت و نماز بر پا کرد. ابوبکر که در سفر هجرت همراه و یار غار رسول بود در اینجا در محله‌یی به نام سُنح منزل گرفت، و علی که پس از ردّ امانات رسول به صاحبان آنها در مکه، از آنجا عزیمت کرده بوده در قبا به رسول خدا ملحق گشت. هفتهٔ بعد، پیغبر به شهر وارد شد و در محلهٔ بنی النجار مسجدی ساخت و خانه‌یی پی افکند. بدین گونه یثرب دارالهجرة و مدینة النبی (مدینه) خوانده شد. اهل یثرب هم انصار خوانده شدند، در مقابل مسلمین مکه که مهاجر بودند،و پیغمبر بین مهاجر و انصار عقد برادری بست (موآخات). با تفوق اسلام در یثرب، مخالفان ناچار به ترک کردن شهر شدند و آنها که باقی ماندند ناچار تظاهر به اسلام کردند و در واقع منافق بودند. با یهود مدینه هم معاهده انجام شد و مقرر گردید مادام که با اسلام کید و مخالفت ننمایند از تعرض مصون باشند. از آن پس مدینه حصن استوار اسلام و پایگاه نشر دعوت رسول گشت و احکام الهی که از طریق وحی نازل می شد تدریجاً ترتیب عبادات و معاملات و حدود را در آنجا معین نمود. از جمله حکم اذان، و ترتیب نمازها وقصر نماز مسافر مقرر گردید، قبله از بیت المقدس به جانب کعبه تحویل شد، روزهٔ رمضان و حکم عید و زکات فطر و زکات مال مشخص گشت. همچنین توجه به امر قصاص و دیه ضامن امنیت امت در مدینهٔ جدید شد، احکام مربوط به میراث و انفال و آنچه به حدود مربوط می شد تدریجاً مقرر گشت. حکم جهاد هم که ظاهراً مبنی بر رفع تهدید از مدینه و سعی در تأمین احوال مسلمین بود از همان اوایل هجرت نازل گردید و در مدت سالهای بعد از هجرت غزوه‌هایی که خود پیغامبر در آن شرکت داشت و بعثها و سریه‌هایی که به اشارت وی تجهیز شد پیش آمد و تا پایان حیات وی ادامه یافت. این جمله که درحدود بیست و هفت غزوه و هشتاد بعث و سریّه را شامل می شد و توالی آنها

متضمن ناکامیها و پیروزیها بود به رسول خدا امکان داد تا تهدید کفار را از مدینه دفع کند، معیشت امت را از طریق غنایم تأمین نماید، قبایل عرب را به بوی غنیمت جلب سازد و هیبت و حیثیت اسلام را در قلوب مخالفان راسخ و متمکن دارد.

در بین این غزوه‌ها از جمله غزوهٔ بدر کبری را باید ذکر کرد که در سال دوم هجرت روی داد. در این غزوه جنگجویان مدینه که سیصد و سیزده تن می شدند نهصد و پنجاه تن سپاهیان قریش را که برای حمایت از کاروان بازرگانی خویش به ابوسفیان پیوستند شکست سختی دادند. در طی جنگ هفتاد تن از رؤسای مکه - ازجمله ابوجهل بن هشام- کشته شدند و به همین تعداد نیز از آنها اسیر گشتند. خبر پیروزی و ورود اسیران به مدینه موجب قوت روحی مسلمین شد، چنانکه خبر شکست قریش موجب تأثر شدید مکیان گشت و از جمله مرگ ابولهب را به دنبال داشت.

در غزوهٔ اُحُد که سال بعد (سوم هجری) روی داد تعداد جنگجویان اسلام از هفصد تن تجاوز نمی‌کرد، اما سپاه قریش و متحدانش که طالب تلافی وقعهٔ بدر بود بالغ بر سه هزار تن می شد. با این همه، شکست مسلمین بیشتر ناشی از اغتشاش صفوف خود آنها در جستجوی غنیمت شد و ابوسفیان هم، که بعد از واقعهٔ بدر و کشته شدن سایر رؤسای قریش، رهبری سپاه کفار را به عهده داشت بالاخره بدون نیل به مقصود به مکه بازگشت. در بین متجاوز از هفتاد تن کشتگان مدینه، قتل فجیع حمزة بن عبدالمطلب عم رسول برای مسلمین و مخصوصاً برای خود او که در جنگ مجروح هم شده بود مایهٔ تأثر شدید گشت.

در غزوهٔ احزاب که دو سال بعد رخ داد (پنجم هجری) جمعی از طوایف اعراب بالغ بر ده هزار تن روی به مدینه نهاد. در این واقعه یهود بنی النضیر که بعد از شکست و آوارگی به خیبر رفته بودند محرک عمدهٔ مخالفان بودند و یهود بنی قریظه هم با آنها همدستی می‌کردند. برای دفاع از مدینه در جانبی که «مکشوف» بود خندقی حفر شد و به همین سبب این جنگ را غزوهٔ خندق نیز خوانده‌اند. با آنکه مسلمین در این جنگ با وجود قلت عده مقاومت و مقاتلهٔ قابل توجهی کردند و مخصوصاً کشته شدن عمروبن عبدوَد، که او را فارس یَلْیَل می خواندند و با هزار مرد برابر می شمردند، بر دست علی بن ابی طالب، مخالفان را از فکر نیل به پیروزی تا حدی مأیوس کرد، امری که در این واقعه از مدینه رفع خطر نمود ووقوع اختلاف در بین سران احزاب بود - که آن نیز از تدبیر و تمهید رسول ناشی می شد. به هر حال در بازگشت از غزوهٔ خندق، تنبیه یهود به

حکم وی الزام گردید و به دنبال آن بنی قریظه بشدت قلع و قمع گشتند.

در پی آن واقعه، یک لشکرکشی نیز به قصد مکه انجام شد (ششم هجری) اما بین راه در محل حدیبیّه به مصالحه و معاهده‌یی انجامید که هر چند در ظاهر نوعی شکست به نظر آمد، از جهت فواید سیاسی که در دنبال داشت خود فتحی بود که اشارت وحی (۱/۴۸) اهمیت آن را خاطرنشان ساخت.

چندی بعد غزوهٔ خیبر پیش آمد (هفتم هجری) که یهود بنی النضیر هم از چند سال پیش در دنبال شکست و تسلیم خویش (چهارم هجری) به یهود آنجا ملحق شده بودند و در آنجا قلعه‌های حصین قوم پناهگاه مخالفان و کانون تحریک بر ضد مسلمین بود. محاصره و فتح این قلعه‌ها با ثبات و مقاومت بسیار تحقق یافت و مرحب حمیری که قتل او به وسیلهٔ علی بن ابی طالب موجب فتح نهایی خیبر شد مدافع استوارترین این ده قلعه محسوب می‌شد. با فتح خیبر غنایم و اسیران بسیار عاید مسلمین شد و به دنبال آن فدک و تیماء هم مثل خیبر تسلیم مسلمین گشت.

فتح مکه هم، بعد از سریهٔ موتّه که به شهادت عده‌یی از جمله جعفر بن ابی طالب و زید بن حارثه انجامید (جمادی‌الاولی سال هشتم)، و به دنبال عهدشکنیهای قریش و لشکرکشی رسول خدا تحقق یافت (رمضان سال هشتم)، هرگونه مقاومت جدی قریش و سایر مخالفان را در مقابل قوای اسلامی که در این لشکرکشی به ده هزار تن بالغ می‌شد خاتمه داد. مکه تقریباً بدون مقاومت تسلیم گشت و جز معدودی از مخالفان که محکوم شدند، رؤسای قریش و سایر اهل شهر مشمول امان گردیدند ــ و آزادشدگان (طلقاء) خوانده شدند. پیغمبر بعد از نماز و طواف به شکستن بتان کعبه پرداخت و از مردم به قبول اسلام بیعت گرفت، در اطراف مکه هم به تخریب بتخانه‌ها اقدام کرد.

از آن پس به رغم کرّ و فری که اعراب هوازن و ثقیف در وقعهٔ حُنین و طایف کردند مخالفت قابل ملاحظه‌یی در مقابل قدرت اسلام به ظهور نرسید. غزوهٔ تبوک هم، که در آن به رغم بهانه‌جوییهای منافقان سی هزار تن همراه رسول تا نواحی شام رفتند، با آنکه به جنگ منتهی نشد قوّت اسلام را به اعراب شام که متحدان روم بودند نشان داد (سال نهم هجرت). در پی این حوادث، وفود اعراب از تمام قبایل به مدینه سرازیر شد و اعراب فوج فوج به دین خدا درآمدند. در پایان دهمین سال هجرت و به هنگام حج، رسول خدا عزیمت مکه کرد. در بازگشت از این حج که حجة‌الوداع او بود، در صحرای جُحفه بر سر راه مدینه و در محلی موسوم به غدیرخم در خطبه‌یی که ایراد کرد علی بن

ابی طالب را در برابر تمام حاضران به عنوان مولای مسلمین اعلام کرد و مسلمین را به حفظ عهد اخوت توصیه فرمود [۳۲۱].

در رجوع به مدینه اخبار ظهور مدعیان نبوت ـ اسود عنسی در یمن، مسیلمه در یمامه و طلیحه در نجد ـ دفع آنها را که دعویشان موجب نشر تفرقه و ارتداد در بین اعراب می شد بر وی الزام کرد. اما در این بین بیمار شد و بیماریش بعد از اندک بهبود عود نمود، و در همان روزها که سریّه‌یی را تحت سرکردگی اُسامه پسرجوان زیدبن حارثه برای لشکرکشی به شام و حدود روم تجهیز می‌کرد به بستر افتاد و چند روز بعد رحلت کرد (ربیع الاول و به قولی صفر سنهٔ یازده هجری)، و بدین گونه حاصل بیست و سه سال دعوت او که استقرار اسلام در تمام جزیرة‌العرب بود در آخرین روزهای حیاتش با دعاوی پیغمبران دروغین و عصیان مرتدان عرب که رحلت او آنها را در اظهار عصیان راسختر کرده بود مواجه شد، اما رسوخ شریعت وی در اذهان دوستدارانش از انصار و مهاجر ـ بیش از آن بود که این ارتدادها و ادعاها آن را معروض تهدید جدی سازد. معهذا عجله‌یی که بلافاصله بعد از اعلام وفات او، در مجمع مهاجرین و انصار در مدینه و در محل موسوم به سقیفهٔ بنی ساعده در انتخاب ابوبکر بن ابی قحافه برای خلافت او شد ظاهراً تا حدی هم به خاطر آن بود که گمان می رفت جنبش مرتدان و متنبیان مایهٔ تهدید اسلام و مدینه از جانب بدویان خواهد شد. این بیعت سقیفه که به مناقشه‌یی کوتاه بین مهاجرین و انصار هم مسبوق بود ابوبکر را در امارت بر مؤمنان که پیش از آن، لااقل در اواخر عهد حیات رسول، ظاهراً عنوان خاص علی بود پیش انداخت، اما هواداران علی که در مورد وصایت وی قایل به نص رسول و در صلاحیت امارت وی قایل به افضلیت بودند نسبت به این بیعت معترض ماندند و با آنکه بعد از ابوبکر (۱۱-۱۳ه‍) خلافت به عمر بن خطاب (۱۳-۲۳ ه‍) و سپس به عثمان بن عفان (۲۳-۳۵) رسید و اهل حلّ و عقد از عامهٔ جماعت مسلمین هم در مدینه این توالی را تأیید کردند شیعهٔ علی بن ابی طالب در مورد وی که فقط در نوبت چهارم (۳۵-۴۰) عنوان خلافت یافت همچنان در قول به امامت منصوص و بلافصل باقی ماندند، و هر چند در طی قرون به فرقه‌هایی هم تقسیم شدند باز بیشترینهٔ آنها در مقابل تسلیم و سکوت عامهٔ اهل جماعت که به غصب و نقل خلافت به وسیلهٔ امویان و سپس عباسیان راضی شدند از مذاهب عامه جدا ماندند و با عنوان خاصه در مقابل سایر اهل سنت استقلال خود را حفظ کردند و موضع آنها طی قرنها در مقابل خلافت مقبول

عامه موضع یک فرقهٔ معارض و مخالف باقی ماند ودر تحول آیندهٔ دنیای اسلام تأثیر قابل ملاحظه باقی نهاد.

آیین محمدی که در طی بیست و سه سال مستمر و توأم با استقامت و ثبات رسول خدا در سراسر عربستان نشر شد در مدت نیم قرن بعد از وی در خارج از جزیرة‌العرب تمام قلمرو ساسانیان و بخش عمده‌یی از دنیای بیزانس را زیر فرمان داشت. این آیین که اسلام خوانده می‌شد و تسلیم به حکم الهی از پیروان‌خویش مطالبه می‌کرد از زبان وحی ضرورت اعتقاد به توحید خدای بی کفولم‌یلد ولم یولد (۱۱۲/٤-۱) را الزام می نمود. مردم را از شرک (٤/۳٦) و اعتقادات باطل (۷۷/۵) و از کبر (۱۸/۳۱) و ریا (٤/۳۸) و بخل (٤/۳۷) و فساد (۲/۲۷) و اشاعهٔ فواحش (۲٤/۱۹) و تجسس فضولانه (٤۹/۱۲) منع می فرمود و به طهارت (۷٤/٤) و عفاف (۲۳/۵) و عفو (۳/۱۳٤) و اصلاح بین ناس (٤۹/۹) و تعاون بر نیکویی (۵/۲) و صالح اعمال (۹۸/۷) تشویق می‌کرد و در تمام احوال و امور مربوط به معشیت و اعتقاد آنچه را امر الهی و حکم شرعی بود تبیین و تقریر می نمود.

عامل عمدهٔ اقبال دعوت‌شدگان (امّة الدعوه) به آن، که موجب تسهیل نشر اسلام در قلمروی بدین وسعت و در زمانی چنین کوتاه گردید، غیر از استحکام مبانی و تأیید آسمانی، مخصوصاً سادگی و روشنی مضمون تعلیم بود که از آن، دیانت‌توحیدی حنیفی سهلهٔ سمحه‌یی می‌ساخت عاری از پیچیدگیهای تعلیم ثنویت و تثلیث که در آیین نصارا و مجوس عرضه‌می‌گشت. در عین حال جوهرهٔ تعلیم مبتنی بر الزام مساوات ارباب مراتب وایجاد عدالت اجتماعی بود. اسلام کم فروشی (۸۳/۳-۱) و رباخواری (۲/۲۷٦) را منبع می‌کرد، بهرهٔ وام را تحریم (۲/۲۷۵) و صدقهٔ خالی از منّ و اذیٰ (۲/۲٦٤)را تشویق می نمود. همین نکته‌ها آن را نوعی نهضت اجتماعی جلوه می داد و موجب جلب کسانی شد که شقای بادیه و فقر و قحط دایم حاکم بر سرزمینهای خشک آنها از مدتها قبل همواره محرک ایشان درتاخت و تاز به سرزمینهای آبادمجاورایشان بود. البته عامل دیگر در پیشرفت فتوح در ایران و شام و مصر ناخرسندی نصارای شام و مصر از سلطهٔ بیزانس و پریشانی احوال ناشی از ضعف و انحطاط در ایران ساسانی بود. شوق قلبی قوم برای نشر دین خدا و آرزوی نیل به نعیم هر دو جهان هم در این امر تأثیر فوق‌العاده داشت، و در بعضی موارد وحدت کلمهٔ سپاه اعراب و اینکه بر خلاف آنچه در نزد افواج سنگین اسلحهٔ دشمن معمول بود، اسلحهٔ سبک و سهولت انتقال و جابجایی که ناشی از فقر به

بود هم در دستیابی به این توفیق به ایشان کمک می‌کرد.

بنیانگذار شریعت هم خود در نزد مسلمین علاوه بر مرتبهٔ نبوت ورسالت مظهر کامل مکارم اخلاق و محاسن آداب تلقی می شد. نه فقط اشارت وحی وی را صاحب خلق عظیم (۴/۶۸) و اُسوهٔ حسنه (۲۱/۳۳) برای تمام مسلمین نشان می داد بلکه خود وی نیز در ضمن حدیثی مشهور غایت بعثت خویش را تتمیم مکارم اخلاق می خواند[۳۲۲] و بدین گونه حاصل تربیت و ارشاد او مسلمین را مادام که تحت تأثیر تعلیم وی باقی ماندند امتی میانه، عاری از افراط و تفریط و در فاصلهٔ مساوی بین دنیاپرستی مشرکان و دنیاگریزی راهبان قرار داد.

مستند عمدهٔ احکام اسلام از آغاز عبارت بود از قرآن که سنت رسول و سیرهٔ او هم مرادف آن تلقی شد، و بر وفق یک حدیث مشهور از این دو تعبیر به ثقلین (جمع ثَقَل = متاع مسافر) شد و با آنکه در باب مفهوم حدیث ثقلین بین شیعه و اهل سنت اتفاق نظر نیست[۳۲۳] در اینکه دو مستند عمدهٔ تعلیم اسلام کتاب خدا و سنت رسول اوست خلاف نیست، و حتی مکارم اخلاق و محاسن آداب هم در نزد مسلمین بر همین دو امر مبتنی است، و لاجرم تهذیب و فرهنگ اسلامی بدون خوض در آنها قابل درک نخواهد بود.

قرآن در مفهوم عام مجموع آیات و سوره‌های کلام الهی است که در مدت بیست و سه سال از بعثت تا رحلت رسول از طریق وحی بر وی نازل شده است و با وجود علاقه‌یی که یاران (صحابه) رسول و خود وی به کتابت و ضبط و حفظ این آیات نشان داده‌اند، مقارن رحلت رسول خدا قرآن به صورتی که به نحو بلاواسطه مورد رجوع همهٔ مسلمین واقع شود در دسترس نبود، تمام یا بعضی اجزای آن در دست یاران یا در سینه هاشان متفرق بود، و آنچه نیز به حکم رسول خدا کتابت یا بعد از ضبط بر وی قرائت شده بود بر اوراق و صحیفه‌های پراکنده ضبط گشته بود، بنابرمشهور تدوین نهایی نیافته بود[۳۲۴]. معهذا هر چند آیات بتفاریق و در شئون و احوال مختلف به مناسبت نازل شده بود، موضع هر آیه در توالی سایر آیات که بعد یا قبل از آن نازل می‌گردید به اشارت حامل وحی و حکم رسول خدا تعیین گشته بود[۳۲۵] و به همین سبب ترتیب آیات در سوره‌ها به هنگام رحلت صاحب وحی معلوم بود. این آیات که بر سبیل تحذیر و تنبیه و امر و نهی نازل می شد در واقع حلال و حرام و فرایض و قصص و اخبار و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه وعِبَر و امثال و ظاهروباطن وخاص وعام رامتضمن بود[۳۲۶]. از

این جمله سوره‌های مکیّ غالباً کوتاهتر و سوره‌های مدنی غالباً درازتر بود. بعلاوه در آیات مکی «امّت دعوت» مخاطب بود و اکثر خطابها به صورت **«یا ایهاالناس»** نازل می‌شد، اما در سوره‌های مدنی که غالباً «امت تشریع» مخاطب بود خطاب متوجه مؤمنان قوم می شد و به مخاطب **«یا ایها الذین آمنوا»** نازل می‌گردید.

بعد از رحلت رسول خدا، اولین تدوین قرآن (مصحف) ظاهراً به وسیلهٔ علی بن ابی طالب (ع) به‌وجود آمد. گفته‌اند که وی بلافاصله بعد از مراسم تجهیز و تدفین رسول در خانه عزلت گزید و به هیچ کار دیگر دست نزد تا قرآن کریم را به ترتیب نزول وحی جمع آورد. مصحف علی تا مدتها بعد باقی بود و ابن الندیم مؤلف الفهرست آن را هم به خط وی در نزد اولاد حسن بن علی المجتبی (ع) دیده است [۳۲۷]. چنانکه از روایات بر می آید اقدام علی (ع) در جمع و تدوین این مصحف به اشارت و ارشاد رسول خدا بود. بر وفق روایات، ظاهراً عده‌یی دیگر از صحابهٔ رسول از جمله عبدالله بن مسعود، اُبَیّ بن کعب و معاذ بن جبل نیز جداگانه به تدوین قرآن کریم پرداخته‌اند و ترتیب سوره‌های بعضی از آنها نیز در الفهرست ابن الندیم هست [۳۲۸].

معهذا خلیفهٔ اول، ابوبکر بن ابی قحافه، در دنبال جنگهای ردّه که نزدیک هفتصد تن از قاریان و حافظان صحابه در طی آن به قتل آمدند، به اصرار عمر بن الخطاب و برای اجتناب از وقوع اختلاف یا عروض ائتلاف در بعضی اجزای آن، زید بن ثابت از کاتبان وحی را به جمع و تدوین نسخهٔ کامل کتاب الله مأمور کرد. این تدوین رسمی که زید با مراجعه به رقعه‌ها و صحیفه‌های موجود و نیز به آنچه در سینه‌های یاران محفوظ بود [۳۲۹] آن را به اتمام رسانید، هر چند اولین اقدام رسمی در تدوین قرآن کریم محسوب است، تقدم مصحف علی بن ابی طالب را محل تردید نمی سازد.

این تدوین زید نزد ابوبکر بود و بعد از وی نزد عمر ماند و او هم در پایان کار آن را به دختر خود حفصه از ازواج رسول سپرد [۳۳۰]. در زمان خلافت عثمان، بنابر مشهور به الزام و اصرار حُذیفة بن الیمان که در مغازی شام و ارمنیه مشاهدهٔ وقوع اختلاف در قرائات را محتمل بروز اختلافات دیگر در آینده یافته بود، خلیفه در صدد برآمد جهت تنظیم نسخهٔ واحدی از قرآن که مانع از بروز چنین اختلافات شود اقدام کند، پس زید بن ثابت را دوباره مأمور به این کار کرد و او با کمک تعدادی دیگر از صحابه، چون عبدالله بن زبیر و سعید بن عاص و عبدالرحمن بن حارث بن هشام به این امر اقدام نمود، و ضمن مقابلهٔ مصاحف موجود با نسخه‌یی که نزد حفصه باقی مانده بود این کار را به

پایان آورد. از نسخه‌یی که بدین‌سان به‌وسیلهٔ زید بن ثابت و همکاران وی فراهم آمد (سنهٔ ۳۰ هجری) نسخه‌های دیگر کتابت شد و به امصار اطراف ـ بصره، و کوفه و شام ـ فرستاده شد، نسخه‌هایی هم بنابرمشهور به مکه و بحرین و یمن ارسال گشت [۳۳۱]. پس از آن، با حفظ نسخهٔ مدینه و نسخه‌های رسمی ارسال شده به بلاد وامصارعمده، برای اجتناب از بروز تحریف و اختلاف، باقی مصحفهای موجود به حکم خلیفه نابود شد. معهذا این اقدام مانع از اختلاف قرائات نشد، این اختلافات در طی زمان تدریجاً به قرائات سبع و قرائات عشر منجر گشت، و آنچه در نزد عامه به چهارده روایت قرآن کریم تعبیرشد ازروات قاریان سبع نشئت یافت [۳۳۲]، هر چند تمام این قرائات نزد مسلمین درست، و صواب تلقی شد، بعدهاتدریجاً قرائات به‌نوعی وحدت گرایید و روایات غیر مأنوس و قرائات شاذ متروک گشت.

با آنکه قرآن به لسان عربی مبین و درخور فهم و درک و تعقل و تدبر عامهٔ متکلمان به آن زبان نازل شده بود، به سبب اشتمالش بر پاره‌یی غرایب الفاظ و مخصوصاً بدان جهت که در مورد احکام و اخبار و قصص بعضی اشارات آن به تبیین بیشتری نیاز داشت، فهم آن‌برای عامهٔ مسلمین همه جا به آسانی ممکن نمی‌شد و ناچار تفسیر و تأویل آن ضرورت پیدا کرد. در آنچه مخصوصاً به احکام مربوط می‌شد، تبیین آنچه در قرآن مجمل بود و تمییز ناسخ و منسوخ و خاص و عام آن از طریق صحابه به تابعین و تابعان آنها رسید، اجتناب از تفسیر به رأی ضرورت نقل اقوال سلف را الزام کرد، و بدین گونه نقل اقوال کسانی از قدمای قوم چون مجاهد (۱۰۴ هـ) و سُدّی (۱۲۷) و محمد بن سائب کلبی (۱۴۶) برای مفسران بعد مانند طبری (۳۰۱) و زمخشری (۵۳۶) و طبرسی (۵۴۸) و امام فخررازی (۶۰۶) غالباً اجتناب‌ناپذیر گشت. چنانکه وجود مواردی از آیات که در آنها عدول از ظاهر الفاظ یا اجتناب از اخذ به ظاهر معنی موجب رهایی از دشواریها می‌گشت در چنین موارد تأویل [۳۳۳] را الزام کرد و افراط در آن شیوه مخصوصاً در نزد بعضی فرقه‌های معتزله و صوفیه و جز آنها تأویل را به تأیید اقوال مبتدعه و مقالات زنادقه کشانید و موجب اختلافات و ناخرسندیها گشت.

بعلاوه کشف و درک بسیاری از لطایف قرآن، گذشته از تبحر در الفاظ و معانی و توغل در قصص و اخبار انبیا و امم سالف، مستلزم شناخت صحاح حدیث بود که مخصوصاً تمیز ناسخ و منسوخ و عام و خاص احکام آیات جز از آن طریق ممکن نمی‌شد. از این رو «سنت» در تلو کتاب خدا مستند درک و استنباط احکام تلقی شد، و

حدیث که «حکایت» سنت محسوب می شد از این لحاظ مورد توجه واقع گشت، وتدقیق متن و اسانید آن برای اجتناب از خطا در استنباط احکام ضرورت یافت، وبه‌سبب آنکه در دنبال توسعهٔ فتوح اسلامی، صحابه و تابعان غالباً در «امصار» و بلاد مختلف متفرق شده بودند، وقتی جمع و ضبط احادیث ضرورت پیدا کرد طالبان «علم» در جستجوی آن به «رحله» ناچار شدند.

معهذا اقدام به جمع احادیث در نزد عامهٔ اهل سنت از همان آغاز عهد خلافت مدتها متروک یا محل تردید باقی ماند، حتی خلیفهٔ دوم بعضی صحابه را به اتهام اکثار یا به احتمال کذب در نقل حدیث حبس و زجر کرد. عده‌یی از صحابه را که از مدینه به عراق می فرستاد از اینکه با نقل حدیث مسلمین را از توجه به قرآن باز دارند منع کرد. گویند راشدین خلفا در مورد احادیثی که در باب احکام از جانب صحابه در نزد آنها نقل می شد از آنها بر صحت نقل خویش شاهد می طلبیدند، و گویند علی بن ابی طالب (ع) کسانی را که از این گونه احادیث نقل می‌کردند به صدق دعوی سوگند می‌داد [۳۳۴]. گویند اول بار عمربن عبدالعزیز خلیفهٔ اموی کتابت و جمع مسانید حدیث را به طور رسمی اجازت داد. اما بین این اجازت تا اقدام بدان هم فاصله افتاد [۳۳۵].

اولین مجموعه‌های حدیث که به ترتیب ذکر رجال اسناد جمع گشت و مسند خوانده شد از اوایل عهد عباسی به وسیلهٔ کسانی در وجود آمد که آنچه را از افواه راویان اخذ کرده بودند یا مورد حاجت می دیدند در ضبط می آوردند. بروز اختلافات فرق هم در این میان کسانی را در این زمینه به جعل و اختلاق وامی داشت و ظاهراً غیر از رؤسای احزاب متخاصم [۳۳۶] حکام و خلفا هم این اقدام را در بعضی موارد با نظر تأیید می دیدند. چنانکه مهلّب بن ابی صفره سردار عهد اموی وضع احادیث را برای تضعیف موضع خوارج جایز می شمرد، و مبتدعه و غلات هم مثل آنچه از ابن ابی العوجا منقول است در جعل حدیث بی محابا بودند [۳۳۷] و به قولی علاوه بر روایات مختلق نام راویان مختلق هم در مجموع اسانید جاعلان وارد گشت [۳۳۸]. تدریجاً اعتماد بر این تودهٔ انبوه روایات که حتی در عصر خلفای مدینه هم بدون استشهاد و استحلاف استناد بدانها ممکن نبود بیش از پیش مشکل گشت. ناچار تحقیق در احوال رجال حدیث و درایهٔ متن آنها برای تمیز بین انواع احادیث ضرورت یافت. حاصل این تدقیقات مجموعه‌های صحاح و مسانید شد که در بین آنها هم احادیث موضوع وارد گشت [۳۳۹]، و استنباط احکام از سنت که حدیث عبارت از حکایت آن بود امری فوق‌العاده دقیق ومشکل گردید،

و «کتاب» هم البته بدون «سنت» غالباً بروشنی در جمیع موارد، استنباط احکام را ممکن نمی ساخت.

اما ورای این دو مستند عمده، امر استنباط حکم از طریق ادلّه، که اجتهاد فقه متعهد آن بود، در آنچه کتاب و سنت مستند صریحی عرضه نمی‌کرد به ادلّهٔ دیگر تمسک جست. از آن جمله بود اجماع که اتفاق اهل حلّ و عقد در یک عصر در باب مسئلهٔ خاص بود، و همچنین قیاس که نزد فقها عبارت می شد از حمل و تعدیهٔ حکم منصوص بر موردی که فاقد نص بود اما به نحوی مشارک در شمول علت آن حکم به نظر می رسید. به هر حال لزوم اجتناب از افراط در این ادله و ضرورت احتراز از رجوع به رأی مغایر با فحوای کتاب و سنت منجر به بروز اختلافات در باب حدود حجیت این ادله گشت و مخصوصاً بعد از عهد تابعین به تأسیس مذاهب فقهی انجامید. از آن جمله مذهب اوزاعی منسوب به عبدالرحمن اوزاعی (۱۵۹)، مذهب ثوری منسوب به سفیان ثوری (۱۴۲) و مذهب ظاهری منسوب به داود بن علی اصفهانی (۲۷۰)، هر یک مدتی محدود و غالباً در نواحی معیّن انتشار یافت و تدریجاً از شهرت افتاد. فقط در بین اهل سنت مذاهب اربعه باقی ماند که از آن میان مذهب حنفی منسوب به ابوحنیفه نعمان بن ثابت کوفی (۱۵۰)، مذهب مالکی منسوب به مالک‌بن انس (۱۷۹)، فقیه مدینه، مذهب شافعی منسوب به محمدبن ادریس شافعی (۲۰۴)، و مذهب حنبلی منسوب به احمدبن حنبل (۲۴۱) بود [۳۴۰]. در فقه شیعه مذهب جعفری منسوب به امام صادق(ع) جعفر بن محمد (۱۴۸) تفوق یافت که مبنی بر تعلیم معصوم بود و بعدها از طریق فقهای طایفه نشر و رواج یافت.

با آنکه در طی زمان اختلافات پیروان مذاهب اربعه مکرر موجب کشمکشهایی گشت، روی هم‌رفته اختلاف در فروع هرگز به طور جدی دستاویز تکفیر و تفسیق و تفرقه واقع نشد. اختلافاتی که منجر به این گونه مناقشات سخت گردید تفرقه در اصول عقاید بود که به مذاهب کلامی انجامید و از همان آغاز عهد خلافت به جدایی شیعه و خوارج، و بعدها به پیدایش جبریه و قدریه و معتزله و اشاعره منتهی گردید. حدیث افتراق امت [۳۴۱] که متضمن توجیه کثرت و تعدد این مذاهب بود نزد هر طایفه به نوعی تلقی شد که هر کدام از آنها خود را فرقهٔ ناجیه خواندند و دیگران را هالکه شمردند، یا در مقام تقریب همگی را ناجی تلقی کردند و عنوان هالک را خاص یک فرقه شمردند. و به هر حال با ظهور این فرقه‌ها معرکهٔ اختلاف عقاید بشدت گرم شد و عالم اسلام وحدت و اخوت

دیرینه‌یی را که در عهد رسول داشت از دست داد و هنوز برای نیل مجدّد به اتحاد اسلامی تا رفع جمیع اختلافات فاصلهٔ قابل ملاحظه‌یی دارد، و البته عبور از آن با وجود حصول اسباب تفرقه آسان نخواهد بود.

در بین این اختلافات عمده، آنچه در مورد بیعت «سقیفه» و انتخاب ابوبکر به خلافت رسول اتفاق افتاد موجب جدا شدن شیعهٔ علی بن ابی طالب از عامهٔ اهل جماعت گشت، چنانکه بعدها مسئلهٔ رجوع به حکمیت در «صفین» و در جنگ بین علی و معاویه به پیدایش فرقهٔ خوارج منتهی شد، و در تمام دورهٔ اموی و حتی در عهد خلافت تالی آن، تاریخ خلافت تا حدی عبارت شد از تنازع مستمر یا مکرر خلفای وقت با این دو فرقهٔ متخاصم که هرگز از قیام بر ضد حکومت اموی باز نایستادند و تا مدتها از عهد عباسیان هم کشمکش با حکام و خلفای وقت را ادامه دادند. قدمای شیعه که محبان اهل بیت و صحابهٔ رسول بودند بیعت سقیفه را از همان اول غیرمقبول تلقی کردند، چرا که جانشینی رسول خدا را حق علی و متضمن تعیین و نص رسول در حق وی می دانستند. کسانی که بر این عقیده بودند، چنانکه بعدها در تقریر پیروانشان به بیان آمد، امامت امت را امری می دانستند که تعیین تکلیف آن متضمن لطف خداوند و واجب بر اوست [۳۴۲]، و البته چیزی نیست که خداوند آن را به انتخاب امت رها کند، و رسول خدا قبل از مفارقت ا ز دنیا تکلیف آن را مجمل و مهمل گذارد [۳۴۳]. بعدها در بین بعضی فرقه‌های شیعه این قول دنبال نشد، چنانکه برخی از کیسانیه آن را به وصیت و تفویض هم تحقق پذیر شمردند، و زیدیه امامت مفضول را با وجود افضل هم جایز دانستند، اما اکثر قدمای شیعه در همان عهد واقعهٔ سقیفه و بعد از آن غالبا، با وجود آنچه از خبر غدیرخم و بعضی روایات دیگر مستفاد بود، خلافت سایرین را مخالف با نص قول رسول تلقی کردند و تحقق امامت آنها را بدون وجود نص و بافقد افضلیت غیرواقع شمردند.

مسئلهٔ امامت، که مناقشه در آن اولین تفرقهٔ عمده را در بین مسلمین به وجود آورد، چنان منازعاتی را در تمام تاریخ اسلام سبب گشت که به قولی شاید هیچ امر دیگری به این اندازه در بین امت موجب کشمکش و ستیز نگشته باشد [۳۴۴]. معهذا در باب توالی ائمه و اوصاف آنها در بین شیعه هم در طی زمان اختلافهایی پدید آمد و منجر به ظهور فرقه‌هایی شد که با یکدیگر به کشمکشها نیز پرداختند. از آن میان آنچه در حوادث تاریخ اسلام نقشی بیش و کم

قابل ملاحظه داشته اند لااقل چهار فرقهٔ عمده را در اینجا می توان یاد کرد ـ کیسانیه، زیدیه، اسمعیلیه، و اثناعشریه [۳۴۵]. فرقهٔ اخیر از سایر فرق اهمیت بیشتر دارد، اما در باب تمام فرقه های شیعه هم اگر فرصت تحقیقی حاصل شود سر رشته های جالب برای شناخت مبادی و عقاید قوم به دست می آید. در بین مآخذ این بحث از جمله کتاب **الآراء والدیانات** معروف به **فرق الشیعه** تصنیف ابومحمد نوبختی (وفات ح ۳۱۰)، [۳۴۶] و کتاب **المقالات والفرق** تصنیف سعدبن عبدالله الاشعری القمی (وفات ۳۰۱) متضمن معلومات سودمند است.

کیسانیّه فرقه یی از شیعه بودند که همراه مختاربن ابی عبیدهٔ ثقفی در کوفه برضد امویها و به قصد خونخواهی حسین بن علی (ع) و یاران شهیدش در واقعهٔ کربلا (محرم ۶۱) قیام کردند و در قیام آنها عراق یکچند از حوزهٔ قدرت خلفای اموی دمشق خارج ماند. مختار و یارانش بعد از شهادت امام حسین (ع) امامت را متعلق به محمد بن الحنفیه می دانستند و با آنکه محمد ظاهراً این دعوی را تأیید نکرد کیسانیه همچنان با قول به امامت او در عراق معارض قدرت خلفا بودند. بعدها در بین این فرقه پاره یی اختلافات هم در باب جانشینی محمد بن الحنفیه و حتی در باب فرجام کار او پیش آمد. از جمله بعضی (=کربیّه) مدعی شدند که او مهدی غایب است، در کوه رضوی نزدیک مدینه مخفی است تا آنگاه که باز گردد و از مخالفان انتقام بستاند. انعکاس این اعتقاد را در بعضی اشعار منسوب به سید حمیری و کُثیّر عزّه که اصحاب ملل و نحل نقل کرده اند نیز می توان یافت. بعضی دیگر (=راوندیه) ادعا کردند که بعد از وی امامت به پسرش ابوهاشم عبدالله بن محمد رسید و به وصیت او به محمد بن علی نوادهٔ عبدالله بن عباس رسید. این جماعت در ترویج و اشاعهٔ دعوت مخفی عباسیان اهتمام بسیار کردند و برخی از آنها در حق خلیفهٔ عباسی اقوالی شبیه به مقالات غلات را اظهار کردند.

اما زیدیّه منسوب اند به امام زید فرزند علی بن الحسین (ع)، که خروج او در کوفه (۱۲۲) و خروج پسرش یحیی بن زید (۱۲۵) در جوزجانان خراسان اواخر عهد بنی امیه را به سبب شهادت آنها بشدت با خشم و ناخرسندی عام مواجه ساخت. زیدیه از سایر فرق شیعه با مذاهب اهل سنت نزدیکترند. مثل عامه خلافت شیخین را صحیح می دانند، مثل خوارج قیام بر امام جایر را لازم می شمرند، مثل حنفیان در فروع مسائل استعمال قیاس را تجویز می کنند، در آنچه به اصول عقاید مربوط می شود با آنچه از معتزله

منقول است اختلاف قابل ملاحظه‌یی ندارند، در باب امامت عصمت را الزام نمی‌کنند، امامت مفضول را با وجود فاضل جایز می شمردند، وجود دو امام را در زمان واحد در دو قطر مختلف خالی از اشکال و هر دو را مفترض الطاعه می دانند، و هر فاطمی عالم عادل را که به دعوت عام خروج کند به عنوان امام قابل قبول می شمارند. امام زید فقه خود را بر رأی و حدیث مبتنی ساخت، اما حدیث را منحصر به احادیث اهل‌البیت نشمرد. از ائمهٔ قوم قاسم بن ابراهیم الرسّی (۲۴۲) و ابومحمد حسن معروف به الناصر الکبیر (۳۰۴) شهرت و اعتبار خاص دارند. زیدیه دولت علویان را در طبرستان به وجود آوردند که به وسیلهٔ سامانیان منقرض شد. دولتی نیز به وسیلهٔ آنها در افریقیه (=ادریسیه) و نیز در یمن به وجود آمد که دوام قابل ملاحظه‌یی یافت.

اسمعیلیه منسوب‌اند به اسمعیل (وفات ۱۳۴) فرزند امام جعفر-صادق(ع) که بر خلاف اثناعشریه به ادعای بقای نص‌مقدم، این اسمعیل را با آنکه در عهد حیات پدر وفات یافته است بعد از او امام می‌دانند و پسرش محمد بن اسمعیل (وفات ۱۹۸) را هم بعد از اسمعیل به عنوان امام مکتوم در رأس سلسلهٔ ائمهٔ خویش قرار می دهند. مقالات آنها که غالباً ترکیبی از عقاید غلات شیعه با برخی تعالیم نوافلاطونی و گنوسی مأخوذ از سنتهای یونانی و ایرانی باستان به نظر می‌آید مخصوصاً متضمن الزام به اخذ تعلیم از امام و گرایش به باطن احکام و تأویل ظاهر کتاب است، و به هر حال افراط در باطن گرایی که آنها را به همان سبب به باطنیه معروف کرد بعضی مقالات آنها را مرادف با اقوال زنادقه ساخت. در احوال و اقوال کسانی از دعات معروف آنها مانند ابوحاتم رازی (۳۲۲)، ابوعبدالله نسفی (۳۳۱) و ابو یعقوب سجستانی (۳۶۱) ظاهراً نشانه‌هایی از برخی افکار ایرانی پیداست. تعداد دیگری از داعیان و رؤسای آنها چون حمیدالدین کرمانی (ح ۴۱۱)، مؤیدالدین شیرازی (بعد از ۴۳۹)، وناصرخسرو(۱۴۸۱)مروزی نیزبه طوربارزی درآراء وعقاید خویش از فرهنگ ایرانی متأثر به نظر می رسند. ظهور این فرقه از فعالیت داعیان آنها در خراسان و شام و مغرب آغاز گردید و نشر تدریجی دعوت منجر به پیدایش قرمطیان در بحرین (۲۷۸) و تأسیس دولت فاطمی در مغرب (۲۹۶) و خلافت فاطمی در مصر (۳۶۲) گشت. بالاخره خشونت فوق‌العادهٔ قرامطه که اعمال آنها یادآور خوارج بود موجب وحشت و نفرت عامهٔ مسلمین از آنها شد. غلبهٔ خلفای فاطمی در مصر و احیاناً شام هم موجب تزلزل در ثغور خلافت عباسی شد و در ماجرای ارسلان بساسیری (۴۵۰ ه) خلافت بغداد را تهدید به

انقراض کرد.

اسمعیلیه در تاریخ اسلام نقش قابل ملاحظه‌یی داشته‌اند و غیر از قرامطهٔ بحرین که معاملهٔ آنها با حُجاج حرم و با حجرالاسود معروف است، سوء رفتار بعضی خلفای فاطمی در مصر، خشونت فداییان اسمعیلیه و کیاهای نزاریه در الموت و قهستان ایران و همچنین ماجرای احوال راشدالدین سنان معروف به شیخ الجبل (وفات ۵۸۹) در شام و در بحبوحهٔ قسمتی از جنگهای صلیبی اهمیت اسمعیلیه را در بین فرقه‌های منسوب به تشیع قابل ملاحظه نشان می دهد. جالب آن است که غیر از دو گروه معروف اسمعیلیهٔ هند ـ نزاریه اتباع آقاخان که غالباً خوجه خوانده می شوند، و مستعلویهٔ گجرات که به بُهره+ معروف شده‌اند ـ بقایایی از غلات باطنیه هم که به نام دروزیه هم اکنون در شام به نواحی حوران و دمشق قدرت دارند چنانکه نام خود آنها و احوال و رؤسای قدیم آنها محمد بن اسمعیل بخاری و حمزة بن علی درازی زوزنی نیز نشان می دهد هنوز در آداب و عقاید خویش عناصر قابل ملاحظه‌یی از فرهنگ ایرانی را همراه دارند.

اما اثناعشریه، که عمده‌ترین فرقهٔ شیعه محسوب اند، امامت علی را که نزد شیعه برنص و وصایت مبتنی است در اولاد او، به توالی تعیین از سابق به لاحق و بر موجب اشارت رسول خدا شامل دوازده تن می دانند [۳۴۷] که آخرین آنها محمد بن حسن العسکری مهدی قائم و امام غایب محسوب است و ظهور او مایهٔ فرج و موجب استقرار عدل در آخرالزمان خواهد بود. در فاصلهٔ غیبت صغرای وی (۲۶۰) تا غیبت کبرایش (۳۲۹) که شصت و نه سال طول کشید رجوع شیعه به آن حضرت به وساطت نواب اربعه که وکیل و سفیر خاص وی محسوب می شدند بود و اوامر وی به وسیلهٔ «توقیع» که از مقام وی صادر می شد به دست هواداران می رسید. اما بعد از آن تا ظهور منتظر امور مسلمین موکول به علماءِ طایفه شد که فقه و حدیث منقول از «ائمهٔ معصومین» به وسیلهٔ آنها تدوین و تهذیب یافت و مسائل مربوط به عقاید هم از جانب آنها بر وفق موازین عقلی و نقلی توجیه و تقریر گشت. با آنکه اثناعشریه هم مثل پاره‌یی دیگر از فرق شیعه در بعضی مسائل مربوط به عقاید با معتزله توافق گونه‌یی دارند در بسیاری مسائل هم با آنها اختلاف دارند. توافق هم چنانکه محققان گفته‌اند حاکی از اخذ از معتزله نیست و ظاهراً از عکس آن ناشی است [۳۴۸]. مذهب اثناعشریه که در عهد آل بویه با وجود مخالفتهای

+ Bohoras

اهل سنت در تحت حمایت فرمانروایان وقت مجال توسعه یافت، در عهد ایلخانان مغول نیز ظاهراً تا حدی به سبب ناخرسندی از مصر و خلفای عباسی آنجا یکچند از جانب فرمانروایان مورد تأیید واقع شد و البته امثال شیخ مفید(۴۱۳) و سیدمرتضی (۴۳۶) در عهد آل بویه، و خواجه نصیر طوسی (۶۷۲) و علامهٔ حلّی (۷۲۶) در عهد مغول نیز در این توسعه و رواج تأثیر قابل ملاحظه داشته‌اند. بالأخره با ایجاد دولت صفویه و اهتمام تعدادی از علمای بزرگ دیگر چون محقق کرکی (۹۴۰)، مقدس اردبیلی (۹۹۳)، شیخ بهائی (۱۰۳۰) و محقق خونساری (۱۰۹۸) نفوذ این مذهب در تاریخ و فرهنگ اسلام به نحو قابل ملاحظه‌یی فزونی گرفت.

اما خوارج که اختلاف در حکمیت در وقعهٔ صفّین موجب خروج و عصیان ایشان و سرانجام منجر به اقدام آنها بر قتل علی (ع)شد (رمضان ۴۰) کسانی بودند که قبول حکمیت را تخطئه کردند و با اظهار شعار معروف **لا حُکْمَ الّا لله** که ظاهراً از کریمهٔ **اِنِ الحُکم الاللّه** ~ (۴۰/۱۲؛۵۷/۶ و ۶۷) مأخوذ بود طرفین تحکیم را تکفیر و الزام به توبه کردند و به دنبال احتجاج و مقاتله در حروراء نزدیک کوفه و در نهروان حدود واسط که به تفرقه و قلع و قمع آنها انجامید مخالفان خود را کافر خواندند و خروج برامام جایر را لازم شمردند. این جماعت، که بعد از شهادت علی (ع) بر دست یک تن از بقیّة السیف آنها به نام عبدالرحمن بن ملجم المرادی نیز همچنان مبارزه با مخالفان را ادامه دادند، قلمرو مخالفان را دارالکفر می خواندند و با خروج برای تبدیل آن به دارالاسلام و قلع و قمع سایر مسلمین که به اعتقاد ایشان کافر محسوب می شدند جهاد دایم با آنها را لازم می شمردند. نام خوارج به سبب خروج بر امام به آنها داده شد و آنها به دعوی جانبازی در راه خدا به استناد کریمهٔ **ومن الناس من یشری نفسه** ~ (۲۰۷/۲) خود را شاری و شُرات می خواندند.

خوارج در طی زمان تدریجاً به فرقه‌های متعدد تقسیم شدند که با وجود اختلافات عدیده در تکفیر طرفین تحکیم و وجوب خروج بر سلطان جایر متفق بودند. بعلاوه تقریباً تمام آنها، با اندک تفاوت یا استثنا، مرتکبان گناهان کبیره را کافر می خواندند [۳۴۹]. از میان بیست فرقهٔ مهم آنها که اصحاب کتب مربوط به فرق و مذاهب اسلامی نام برده‌اند **دوفرقهٔ صفریه** منسوب به زیاد بن اصفر و اباضیه منسوب به عبدالله اباض در تکفیر و قتل مخالفان اصرار و خشونت کمتری داشته‌اند. فرقهٔ اخیر ظاهراً تا حدی به همین سبب هنوز در بعضی بلاد اسلامی چون

عمان و زنگبار و طرابلس غرب و الجزیره باقی هستند.

از سایر فرقه‌های قوم، ازارقه منسوب‌اند به نافع بن ازرق (۶۵ھ) که در بصره خروج کرد و اصحاب وی غیر از تکفیر مخالفان و اهل کبایر، قتل اطفال و زنان مخالفان را نیز الزام کردند. نجدات منسوب‌اند به نجدة بن عامر حنفی (۶۹ ھ) که در زمان خلافت عبدالملک بن مروان در قطیف و یمامه پدید آمدند. اصحاب وی ضرورت شرعی وجود امام را نفی کردند و قتل و اسر اطفال و زنان مخالفان را جایز شمردند. شبیبیه منسوب‌اند به ابوالصحاری شبیب بن یزید شیبانی (۷۷) که مدتها در نواحی کوفه و مداین و واسط با حجاج بن یوسف و امرای وی زدوخورد داشت و قصهٔ تسلط او و زنش غزاله بر کوفه معروف است. شیبانیه منسوب‌اند به شیبان بن سلمه (۱۳۰) که در عهد ابومسلم نخست وی را یاری کرد و سپس با او به منازعه برخاست، از وی قول به تشبیه منقول است که بدان سبب بعضی دیگر از خوارج وی را تکفیر کرده‌اند. حمزیه منسوب‌اند به حمزة‌بن آذرک خارجی که در بعضی عقاید به قدریه نزدیک بود و جنگهای طولانی او در عهد هارون و مأمون عباسی موجب خرابی و کشتار بسیار در سیستان و قهستان و خراسان گشت [۳۵۰]. اما اباضیّه که ظاهراً مثل صفریه نخست از اصحاب ابوبلال مدراس بن اُدَیّه (۶۲) بودند تحت رهبری عبدالله‌بن اباض از تندروان خوارج جدا شدند (۶۵). ایشان مخالفان خود را کافر نعمت و نه کافر مشرک می دانستند و تناکح و توارث ایشان را جایز می شمردند.

باری فرقه‌های خوارج که نقل جزئیات مقالات ایشان در اینجا ممکن نیست غالباً مدعی بودند که وجود امام ضرورت شرعی ندارد و اگر برای دفاع از دارالاسلام و محاربه با کفار به وی حاجت افتد هر مسلمانی، خواه بنده و خواه آزاد، از هر قوم و نژاد، خواه قرشی و خواه نبطی، می‌تواند به امارت مؤمنان قیام نماید. این دعوی از اسبابی بود که موالی را هم مثل اعراب بادیه به مذاهب آنها جلب نمود [۳۵۱]. تورع ظاهری آنها که از جمله در آنچه از احتجاج ذوالثدیه (حرقوص بن زهیر) در مقابل امام انعکاس آن پیداست [۳۵۲] برمی آید بی اعتدالی ایشان را در جمع بین خشونت و تقوی نوعی آنارشی گری نشان می‌دهد. درعهد اموی، حجاج بن یوسف و مهلب بن ابی صفره در مبارزه با آنها اهتمام بسیار به کار بردند، چنانکه در عهد عباسی، ابومسلم و علی بن عیسی بن ماهان و طاهر ذوالیمینین در دفع آنها سعی تمام به جا آوردند. با وجود تعصب و خشونتی که در طرز برخورد خوارج با

مخالفان مشهود شد، در بین آنها کسانی هم ورای اقدام به حرب و قتل به شعر و ادب و فقه و کلام اشتغال جستند، چنانکه عمران بن حَطّان السَّدوسی (۸٤ ه) از رؤسای آنها با وجود تصلب و تعصب در عقاید، شاعری پرمایه بود، و بر وفق آنچه از فرزدق شاعر نقل است[۳۵۳]، اگر همهٔ شعر خود را وقف مذهب خویش نکرده بود سرامد شاعران عصر خویش می‌شد. همچنین ابوعبیده معمر بن المثنی (۲۰۹) لغوی و نحوی معروف از این طایفه بود[۳۵٤]. جاحظ در **البیان والتبیین** تعدادی از شعرا و خطبا و فقهای آنها را یاد می‌کند، و در **الفهرست** ابن الندیم هم در بارهٔ متکلمان و فقهای خوارج و مصنفات آنها تفصیلهای جالبی هست.[۳۵۵]. به هر تقدیر تعصب و خشونت خوارج در بین مسلمین یادآور موضع متعصبان و خنجر زنان+ یهود در اورشلیم عهد رومیان و گاه تا حدی همانند سختگیریهای پیوریتن‌های+ نصارا در قرون جدید به نظر می آید، اما مقالات آنها در پیدایش مناقشات متکلمان و ایجاد مذاهب کلامی قابل ملاحظه است و از این جمله خود آنها با قدریه و مرجئه و معتزله نیز کشمکشهایی داشته‌اند.

مقالات خوارج و شیعه که تقریباً تمام دورهٔ اموی و قسمتی از عهد اول عباسی در مبارزه با آنها گذشت عامهٔ مسلمین را که به این دو فرقه منسوب نبودند با این مسئله مواجه کرد که ایمان و عمل کدامیک تقدم دارد،وبدین گونه کسانی که از تکفیر اهل قبله امتناع داشتند مدعی شدند که عمل بر ایمان تقدم ندارد و با وجود ایمان، معصیت موجب خروج از اسلام نمی‌شود. اکثریت عامه که درمقابل مخالفان این قول را اختیار کردند با قول تأخیر (ارجاء) در حکم راجع به اهل کبایر ظاهراً از جانب خوارج مرجئه خوانده شدند[۳۵٦]، در واقع به فحوای کریمهٔ **وآخرون مُرجَون لامرالله** (۱۰٦/۹) کسانی را که مخالفان آنها را تکفیر وتخطئه می‌کردند ازشمول دراهل رجاء محروم نشمردند، و چون با این طرز تلقی از مسائل عصری، خلفای عصر را نیز وگر چند مرتکب کبایر می شدند مستوجب عزل و خلع نمی دانستند، هم از جانب خلفای عصر با نظر مساعد نگریسته می شدند. این جماعت که متکلمان آنها مرجئهٔ خالص خوانده شدند قول به ارجاء را در حد مناقشات مربوط به خلافت و سیاست و بحث در باب بیعت سقیفه و اصحاب جمل و تحکیم محدود می‌کردند، و مقالات آنها مثل مقالات مُحَکّمهٔ حروراء و شیعهٔ علی (ع) بیشتر جنبهٔ سیاسی داشت وقطعهٔ معروف منسوب به ثابت بن قطنه زبدهٔ اعتقاد آنها در این

+ Zeloten, Puritains

مسائل متضمن می شد. [۳۵۷].

اندیشهٔ ارجاء که در واقع ناظر به ردّ قول خوارج در تکفیر اهل کبایر بود تدریجاً در بین بعضی فرق خوارج هم با پاره‌یی اصلاحات مورد قبول واقع گشت و این جماعت در واقع مرجئهٔ خوارج بودند. اما دو فرقهٔ دیگر در بین مرجئهٔ پیدا شدند که غیر از قول ارجاء به مسئلهٔ صفات تشبیهی و تنزیهی هم توجه کردند و مقالات آنها منجر به پیدایش اعتقاد به جبر و قدر شد. بدین گونه مرجئهٔ خالص مواجه با مقالات و فرقه‌های تازه شد ـ جبریه، قدریه، و صفاتیه. مذهب جبر که از جهم بن صفوان (۱۲۸) نقل می شد در نزد اصحاب وی غیر از نفی اختیار در عین حال متضمن قول به تأویل در صفات تشبیهی و اعتقاد به «خلق» و حدوث در مورد «لفظ» در وحی الهی بود و دو قول اخیر را جهم بنا بر مشهور از جعد بن درهم دمشقی (۸۰) اخذ کرده بود. بشر بن عبدالله مریسی (۲۱۹) هم که مقالات جهمیه از وی منقول است ظاهراً پاره‌یی مبادی بر اقوال جهم افزوده باشد. از کسانی که به ردّ و نقد عقاید جهمیه پرداخته‌اند امام احمد بن محمد بن حنبل مؤلف کتابی است به نام **الردعلی الزنادقة و الجهمیه** که عنوان آن طرز تلقی وی را از تعلیم منسوب به جهم نشان می دهد. با آنکه جهم از قایلان به ارجاء بود در قیام حارث بن سریج شرکت داشت و این نکته نشان می دهد که فکر امر به معروف تا چه حد باید او را از مرجئهٔ خالص که خروج بر خلیفه را جایز نمی شمرده‌اند جدا کرده باشد. مذهب قدری هم که مبنی بر نفی قدر در افعال عباد است و صورتی متعادل از آن در نامهٔ معروف حسن بصری (۱۱۰) در پاسخ نامهٔ عبدالملک بن مروان نیز انعکاس دارد دربین مرجئه ازغیلان دمشقی نقل است [۳۵۸] و گویند که او و همچنین معبد الجُهنی که نیز از قایلان به اختیار بود این مقاله را از یک نصرانی یا یک تن از اساورهٔ ایرانی اخذ کرده‌اند. غیلان در نفی صفات و قول به خلق قرآن با جهم نیز موافق بود و این مقالات در عین حال او را با آنچه بعدها اصول عقاید معتزله خوانده شد تا حد زیادی موافق نشان می دهد. و جالب آن است که معبد جُهنی (۱۰۵) هم مثل عمرو بن عُبید از پیشروان معتزله با حسن بصری و مجلس او ارتباط داشته است.

به هر تقدیر برخورد این مقالات به پیدایش فرقهٔ معتزله انجامید که آن نیز در بصره از مجلس حسن بصری نشئت گرفت و گویند واصل بن عطا (۱۳۱) از کسانی که در مجلس حسن تردد می‌کردند، در باب این مسئله که آیا مرتکبان کبایر کافرند

یا مؤمن، قولی را که بعدها از اصول خمسهٔ معتزله به شمار آمد و متضمن «منزلة بین منزلین» در مورد موضع اهل کبایر بود، اول باروی به تقریر آورد و با اعتزال وی از مجلس حسن، کسانی که این قول را تأیید کردند به نام معتزله خوانده شدند، و ظاهر آن است که در این روایت بیشتر به توجیه عنوان معتزله نظر داشته‌اند تا نشئت واقعی تعلیم آنها که نباید به طور بی سابقه واقع شده باشد [۳۵۹]. به هر حال قول به «منزلة بین منزلتین» که درمسئلهٔ کبایر موضع واصل بن عطا و اصحاب او را از موضع خوارج و مرجئه جدا می‌کرد، ارتباط او را با حسن بصری هم که مرتکبان کبایر را منافق می شمرد قطع کرد. سایر مبادی معتزله که با اصل «منزلة بین منزلتین» اصول خمسه خوانده می شد و بعدها نزد تمام فرقه های معتزله «جهت جامعه» تلقی گشت [۳۶۰] عبارت بود از توحید، عدل، وعدووعید، و امر به معروف و نهی از منکر. عقیدهٔ واصل بن عطا را عمرو بن عُبید هم که از اصحاب حسن بصری و اهل حدیث و سنت بود پذیرفت، و حلقهٔ معتزله در مسجد بصره مخصوصاً مورد توجه کسانی واقع شد که با ناخرسندی از امویه در آن ایام با دعوت سرّی عباسیان هم مربوط بودند. در واقع عباسیان هم بعد از نیل به خلافت تا عهد متوکل غالباً نسبت به معتزله و بعضی شیوخ آنها علاقه نشان دادند. ابوجعفر منصور نسبت به عمرو بن عُبید اعتقاد فوق العاده داشت و حتی در وفات او (۱۴۴) مرثیه‌یی هم سرود [۳۶۱]. اصحاب واصل و عمروبن عُبید که مدتها در بصره طریقهٔ معتزله را تعلیم کردند بعدها در بغداد نیز به نشر و تعلیم اصول عقاید خویش دست زدند [۳۶۲]، و با آنکه در بین معتزله تدریجاً پاره‌یی اختلافات هم پیدا شد و فرقه های مختلف عقاید یکدیگر را رد کردند، اصول عقاید آنها در بغداد از جانب سه خلیفهٔ معروف - مأمون، معتصم، وواثق - مورد تأیید و حمایت رسمی واقع گشت، حتی مأمون به الزام و اصرار مشایخ آنها قول به خلق قرآن را که معتزله همچون لازمهٔ توحید تلقی می‌کردند وسیلهٔ نوعی تفتیش عقاید (محنه) قرار داد (۲۱۸) و تعدادی از علمای سنت و حدیث، از جمله امام احمد حنبل، در این محنه معروض اهانت و ایذاء سخت واقع شدند [۳۶۳].

معتزله که خودرا اصحاب عدل وتوحیدمی‌خواندندقول به نفی رؤیت خداوندرا هم مثل قول به حدوث قرآن لازمهٔ توحید شمردند، چنانکه لازمهٔ عدل الهی را راهم اعتقادبه اختیارتلقی نمودند، و وعد و وعید و امر و نهی را هم مستلزم این قول شمردند. با آنکه نفوذ معتزله در دستگاه خلافت با روی کار آمدن جعفر متوکل (۲۳۲) متوقف شد، مقالات آنها در بین اختلافات فرقه های مختلف ایشان - بالغ بر بیست فرقهٔ [۳۶۴] - ادامه یافت و نزدیک

دو قرن از زمان واصل بن عطا (۱۳۱) تا روزگار ابوهاشم جُبّائی (۳۲۱) به وسیلهٔ مشایخ معتزله تعلیم و ترویج شد. در بین آنها در هر دو مکتب بصره و بغداد مشایخ ناموری چون ابوالهُذَیل علاّف (۲۲۶)، ابواسحاق نظّام (۲۳۱)، عمروبن بحر جاحظ (۲۵۵)، ابوعلی اسواری (۲۴۰)، بشربن معتمر (۲۱۰)، ثُمامة بن اشرس (۲۱۳)، احمدبن ابی دؤاد (۲۴۰)، ابوموسی مردار (۲۲۶)، ابوجعفر اسکافی (۲۴۰)، ابوالحسین خیاط (۳۰۰)، ابوعلی جبائی (۳۰۳) و پسرش ابوهاشم جبائی (۳۲۱) پیدا شدند که هر چند غالباً در پاره‌یی عقاید با یکدیگر توافق نداشتند در باب اصول خمسه بین آنها اختلاف وجود نداشت. معهذا اهل سنت و حدیث، که مخصوصاً در قول به حدوث قرآن و نفی رؤیت و اعتقاد به اختیار در قدر با آنها مخالف بودند، ایشان را منسوب به ضلال می‌کردند، و حتی مأمون را تا حدی به خاطر توافق با آنها امیر الکافرین خواندند. در واقع نیز قول آنها در باب عقلی بودن حسن و قبح که منجر به تقدم عقل به نظر می رسید، نظر ایشان در باب شی ء بودن معدوم که نزد مخالفان از مقولهٔ قول به، قدم عالم بود، و اقوال آنها در باب جزءلایتجزیٰ و طفره و تداخل نیز مقالات آنها را با آنچه از اصحاب فلسفهٔ یونان نقل می‌شد نزدیک می‌کرد، چنانکه شهرت نَظّام به فلسفه [۳۶۵] و پاره‌یی قبایح که از وی و از ثُمامة بن الاشرس [۳۶۶] در افواه شایع بود نفرت و ناخرسندی عامهٔ اهل سنت و حدیث را از مقالات آنها موجب می‌گشت.

با آنکه مخالفت متوکل و خلفای دیگر با معتزله سبب ضعف آنها گشت و مبارزهٔ حنابله و سایر اهل حدیث با آنها حیثیت ایشان را بشدت تصعیف نمود، آراء ومقالات آنها حتی بعد از غلبهٔ مقالات اشعری همچنان تا مدتها بعد در بعضی بلاد اسلام باقی ماند. از جمله در طبرستان و یمن زیدیه آن را ترویج کردند، در بعضی بلاد چون جهرم فارس و عسکر مکرم و خوزستان چنانکه از روایات برمی آید سابقهٔ آنها دوام یافت، حتی قرنها بعد هم کسانی چون قاضی عبدالجبّار همدانی (۴۱۵)، جارالله ابوالقاسم زمخشری (۵۳۸) و علامه عزالدین بن ابی الحدید (ح ۶۵۶) در نشر و ترویج این مقالات بذل اهتمام نمودند. اما عکس العمل اهل سنت و حدیث تدریجاً مذهب معتزله را از بین برد، و این امر با آنکه بر خلاف آنچه بعضی محققان ادعا کرده‌اند معتزله را آزاداندیشان اسلام نمی توان خواند [۳۶۷]، در ایجاد نوعی رکود فکری در قسمتی از قلمرو اسلام بی تأثیر نبود. باری مخالفت با معتزله و مقالات مرجئهٔ قدریه موجب رواج

مذاهب ماتریدی و اشعری شد، چنانکه پیدایش مذهب کرّامی هم تا حدی عکس‌العمل مقالات معتزله در نفی صفات و گرایش به تنزیه افراطی بود.

کرّامیّه منسوب بودند به محمد بن کرّام سجستانی (۲۵۵) که از زهّاد و صوفیه و محدثان خراسان در عهد طاهریان بود، و چون در نیشابور توقیف و تعقیب شد به قدس رفت و هم در آنجا وفات یافت. این فرقه در عهد غزنویه در نشابور و غزنه و در عهد غوریه در غرجستان و هرات قدرت و نفوذ فوق‌العاده یافت وامام فخررازی (۶۰۶) که با آنها مناظره و معارضه داشت در اواخر عمر از دست آنها ایذاء و اهانت دید. کرّامیه در مخالفت با معتزله در تشبیه افراط کردند، چنانکه معبود خود را جسم پنداشتند که حد و نهایت ندارد اما با عرش مماس یا ملاقی است. این قول در نزد مخالفان از مقولهٔ دعاوی اهل شرک تلقی شد[۳۶۸].

ماتریدیه عبارت بودند از پیروان ابومنصور محمد ماتریدی سمرقندی (۳۳۳) که در ماوراءالنهر به مخالفت با مقالات معتزله برخاست و از جمله کتابی به نام **اوهام المعتزله** و کتابی به نام **ردّ اصول الخمسه** در نقض عقاید آنها تصنیف کرد. با آنکه در ردّ معتزله تا حدی مقدم بر اشعری و در الزام بازگشت به عقاید سلف با او موافق بود، موارد اختلاف بین آنها اندک نیست. در بین آثار ماتریدی **کتاب التوحید** او را در کلام و **تأویلات السنّه** را در تفسیر باید یاد کرد که متضمن آراء او در مسائل مختلف اعتقادی است. از کسانی که به نشر و ترویج مذهب او پرداخته‌اند ابوالیسر محمد بن محمد بزودی (۴۷۸) را باید نام برد و البته ابوحفص نسفی (۵۳۷) هم در **عقاید النسفیه** ناظر به آراء اوست هر چند ذکری از وی ندارد. ابومنصور ماتریدی در واقع متکلم مذهب حنفی بود و عقاید او نیز بیشتر در بین حنفیه انتشار یافت. به هر تقدیر مقالات او متضمن عکس‌العمل حنفیهٔ خراسان در مقابل آراء معتزله بود و از این حیث ماتریدیه در حکم اشاعرهٔ حنفی محسوب می‌شوند[۳۶۹].

اشعریه یا اشاعره منسوب‌اند به امام ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری بصری متکلم شافعی که مذهب او در عقاید و کلام متضمن تقریر و توجیه عقاید اهل سنت در مقابل مقالات معتزله شد و تدریجاً آن را از رونق و رواج انداخت. وی خود تا سنین چهل سالگی از اهل اعتزال و در واقع شاگرد ابوعلی جبّائی شیخ معتزلهٔ بصره بود. در دنبال پاره‌یی مناظرات که بین آنها روی داد و ظاهراً

به دنبال بررسیهایی که در اختلافات و تناقضات اقوال شیوخ قوم کرد، از مذهب اعتزال کناره جست و در یک روز جمعه در مسجد بصره از آن عقاید توبه کرد. از آن پس در طی بیست و چند سال باقیماندهٔ عمر خویش به مناظره با معتزله و ردّ و نقض آراء آنها پرداخت و پیروان بسیار پیدا کرد. در بین آثاری که در ردّ آن طایفه تصنیف کرد **کتاب الابانه عن اصول الدیانه**، **کتاب اللمع**، و **الرساله فی استحسان الخوض فی الکلام** نظرگاههای وی را در آنچه به مباحث متکلمین و نقد آراء معتزله مربوط می شود شامل است. چنانکه کتاب **مقالات الاسلامیین** او در تقریر عقاید فرق اسلام و اعتقاد اصحاب حدیث و اهل سنت مشتمل بر فواید دقیق و ممتّع است. تعداد آثار او را بالغ بر سیصد اثر دانسته اند و ابن عساکر دمشقی در کتاب **تبیین کذب المفتری** که متضمن دفاع از اوست از این جمله تقریباً عنوان یک ثلث را ذکر می‌کند. اشعری با تمسک به شیوهٔ استدلال که معمول معتزله بود ضمن ردّ آراء آنها مبانی کلام اهل سنت را نیز ممهّد ساخت. تعالیم او در این مباحث هر چند حنفیه و حنبلیه علاقه‌یی بدان بلان نشان ندادند نزد شافعیه قبول عام یافت و در عهد سلاجقه مخصوصاً به سبب تشویق خواجه نظام‌الملک طوسی انتشار فوق‌العاده پیدا کرد. کسانی چون امام الحرمینْ جوینی (۴۷۸) و امام ابوحامد غزالی (۵۰۵) و بعدها امام فخر رازی (۶۰۶) و سیف‌الدین آمدی (۶۳۱) و قاضی عضدالدین ایجی (۷۵۶) نشر و ترویج اصول مقالات او را به مثابهٔ تأیید و انتصار عقاید اهل سنت و حدیث تلقی کردند، و با آنکه در پاره‌یی عقاید نیز با مقالات او توافق تام نشان ندادند، به جهت پیروی و تأیید او، اشعریه و اشاعره خوانده شدند [۳۷۰] از اصحاب مذاهب دیگر که در نقد بعضی عقاید اشعریه اهتمام کردند ابن رشد اندلسی مالکی (۵۹۵) و ابن تیمیهٔ حرانی حنبلی دمشقی (۷۲۸) را می توان یاد کرد که نقد اولی غالباً صبغهٔ فلسفی دارد و اعتراضات دومی از لحن جدلی خالی نیست.

سوء ظن نسبت به فلسفه هم، که بعضی از اکابر مشتغلان بدان مانند فارابی و ابن‌سینا و اخوان‌الصفا منسوب یا مظنون به تمایلات شیعی بودند، مخصوصاً به وسیلهٔ امام غزالی تبلیغ و ترویج شد. وی از جمله در کتاب **تهافت الفلاسفه**، فارابی و ابن‌سینا را تکفیر کرد و در **المنقذ من الضلال** فلسفه را هم مثل اقوال تعلیمیه باطنی موجب انحراف از طریق هدیٰ تلقی نمود. کتاب **تهافت** را در اندلس ابن طفیل و ابن رشد نقد کردند، اما حمله به فلسفه در بین اهل سنت دنبال شد و از جمله، غیر از امام شهرستانی مؤلف **مصارع الفلاسفه** و شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی مصنف **رشف النصایح**، شعرای عصر

هم آثارشان غالباً از طعن و تعریض در حق فلاسفه مشحون گشت. البته موضع اهل تشیع در این باب تا این اندازه نامساعد نبود و امثال خواجه نصیر طوسی (۶۷۲) و بعدها میرداماد (۱۰۴۱) و صدرالدین شیرازی (۱۰۵۰) در این زمینه جامع معقول و منقول بودند.

با این همه، مخالفت با فلسفه نزد مسلمین هرگز به مخالفت با علم منجر نشد، و با آنکه آنچه به نام علم مورد تأکید و توجه ایشان واقع گردید در واقع حدیث و سنت بود، باز آنچه در قرآن کریم در مقام الزام تفکر و دعوت به تعقل آمده بود عامه و خاصه را به ضرورت توجه به علم و تکریم علما تشویق نمود. اینکه در اسلام بر خلاف آنچه در ادیان سالفه در مورد طبقات کاهنان و مغان و برهمنان معمول بود، اجرا یا نظارت انحصاری در اجرای مناسک دینی، از قبیل نماز و صوم و حج و قربان و سایر مراسم، به طبقه‌یی خاص منحصر نشد و با الزام تعلّم احکام شریعت به عنوان واجب عینی یا کفایی بر تمام مسلمین، علمای اسلام، تنها به جهت تعلیم مسائل و رفع شبهات، مرجع تعلّم و مورد تکریم واقع شدند نه فقط شریعت سهلهٔ سمحهٔ حنیفیه را از اعمال نفوذ دستگاههای چون سنهدرین و کنیسهٔ یهود یا کلیسای نصارا و از حق تصرف امثال کاهنان و مغان در اصل یا در طرز اجرای احکام مانع آمد، بلکه اسلام را برای توسعهٔ علم و تشویق علما هم از همهٔ ادیان دیگر مساعدتر ساخت، چنانکه تعدادی از علمای شریعت به علوم عقلی هم توجه خاص نشان دادند و متبحران علما در نزد عوام مکانت و قبول فوق‌العاده پیدا کردند و فقها رؤسای واقعی عوام شدند. اینکه حتی القاب خاص بعضی از آنها به وسیلهٔ کسانی که جز حسن ظن عامه سرمایهٔ علمی زیادی نداشتند نیز در افواه قوم اخذ و نقل و تقلید شد اهمیت شأن علم و علّو حیثیت علمای واقعی را در اسلام نشان داد. در واقع با آنکه در عرف اهل رجال فی المثل عنوان «شیخ» در مقام اطلاق نزد خاصه منصرف به شیخ الطایفه ابوجعفر طوسی، و عنوان «آخوند» مخصوص به صدرالمتألهین شیرازی، و لقب «ملا» در همین مقام نزد عامه و خاصه ناظر به ملای روم جلال‌الدین بلخی (۶۷۲) صاحب مثنوی معنوی بود، این عنوانها به سبب علّو شانی که صاحبان نخستین آنها در انظار و اذهان عام پیدا کردند تدریجاً تعمیم یافت. چنانچه عنوان حجة‌الاسلام که به جهت احاطهٔ فوق‌العاده‌یی که امام ابوحامد غزالی (۵۰۵) در جمیع مسائل عقلی و نقلی مربوط به اسلام پیدا کرده بود در بین تمام علمای اعصار مدتها منحصر بدو بود و سپس از انحصار بیرون آمد و از صورت خاص خاص به صورت خاص عام تبدل یافت. همچنین نظیر این تعمیم در مورد عنوان علامهٔ حلّی (۷۲۶) پیش

آمد که در نزد شیعه اعلم علما و جامع معقول و منقول و اعجوبهٔ عصر بود لیکن مخصوصاً بدان سبب که در سنین کودکی در اکثر علوم متداول عصر احاطه و تبحر فوق‌العاده پیدا کرده بود از بابت استعجاب عام و خاص که در بارهٔ نیل وی بدان مراتب و آن هم در سالهای کودکی یا نوجوانی داشتند وی مظهر قدرت خدایی آیة‌الله تلقی شد و این عنوان به او اختصاص یافت. این القاب که به سبب علو مرتبهٔ فوق‌العادهٔ علمی به آن گونه علما مخصوص بود بر اثر اهمیت فوق‌العادهٔ امثال آنها در انظار سبب آن شد که بعدها ظاهراً از باب توسع و تشویق و یا مبالغه و مداهنه، از خاص به عام انصراف یافت و برای کسانی هم که نیل بدان مراتب برای آنها ممکن نبود، اشتهار به این عنوانها مایهٔ کسب حیثیت گشت و این همه نشان داد که اسلام، خیلی بیش از آنچه نزد یهود و نصارا و در سنهدرین و کلیسا معمول بود، به اهمیت علم و حیثیت علما توجه و علاقه داشت.

در بین حوادث عمده‌یی که اسلام در قلمرو عقاید و افکار با آن مواجه شد جنگهای صلیبی، دوران استیلای مغول، و جنگهای قزلباش و عثمانی، و منازعات مربوط به دوران نفوذ استعمار غربی را باید یاد کرد که هم در ایجاد عکس‌العملهای شدید تأثیر داشت و هم به نفوذ بعضی رسوم و آداب غیراسلامی در داخل قلمرو اسلام امکان بخشید. جنگهای صلیبی که غیر از اردوکشیهای نظامی اروپا برضد مصر و شام و به قصد تسخیر فلسطین و «مزار مقدس» از جانب صلیبیان مهاجم به شرق، درگیریهایی را هم که در اسپانیا بین مسیحیان آن سرزمین با بقایای حکومتهای اسلامی در اندلس روی داد، و همچنین کشمکشهایی را که در آسیای صغیر بین باقیماندهٔ امپراطوری فرسودهٔ بیزانس و غازیان ترک سلجوقی و عثمانی اتفاق افتاد نیز شامل می‌شود در اسپانیا به طرد باقیماندهٔ حکومتهای اسلامی از غرب اروپا منتهی شد، اما در آسیای صغیر منجر به انقراض امپراطوری مسیحی بیزانس و به فتح نهایی قسطنطنیه به دست مسلمین (۱۴۵۳م/۸۵۷هـ) گشت. معهذا اردوکشیهای مکرری که پاپ و سلاطین مسیحی اروپای غربی محرک آن بودند، هر چند نزدیک دو قرن طول کشید و حتی به ایجاد امارات بی اهمیت و بی دوام فرنگی در داخل قلمرو خلفا نیز منجر گشت، در نواحی شرقی عالم اسلامی چندان مایهٔ تشویش عام نشد[۳۷۱] و تقریباً جز واکنش امرا و سلاطین محلی مصر و شام و فلسطین را - از خاندان زنگی وایوبی - موجب نگردید. تأثیر عمدهٔ آن در احوال دنیای مسیحی ظاهر شد که تا حدی مقهور فرهنگ اسلامی گشت و در دنیای اسلام تفوق فرمانروایان محلی را تأمین نمود، چنانکه نقش فعال

امرای زنگی و ایوبی قدرت خلافت و نفوذ مدافعان آن را در عراق ـ سلاجقه ـ تحت الشعاع خویش قرار داد. تأثیر این جنگها در توسعهٔ نظامات شوالیه گری در اروپا و در اخذ بعضی آداب جنگی و رسوم مدنی بیشتر مشهود ماند، چنانکه جلوهٔ سیمای اخلاقی صلاح الدین، سلطان ایوبی مصر، در ادبیات عامیانه و غیرعامیانهٔ مسیحی در عهد رنسانس از تفوق اخلاقی اسلام بر مسیحیت در آن ایام حاکی به نظر می رسد.

اما فاجعهٔ مغول، که آغاز آن در حملهٔ چنگیزخان به قلمرو خوارزمشاهیان ضربه‌یی بزرگ از جانب اقوام شمنی و بودایی صحراهای آسیا بر ثغور اسلام محسوب می شد، با آنکه چندی بعد از مرگ چنگیز (۶۲۴) با تسخیر بغداد و سقوط خلافت عباسی بغداد هم به مرکز قلمرو اسلام لطمهٔ سخت زد، در پایان چند نسل تدریجاً پیشرفت آن مهار شد، و به رغم تلاشهایی که پاپ و کلیسای روم برای عقد اتحاد با خانان تاتار برای مبارزه با اسلام در پیش گرفت سرانجام بقایای مغول در داخل قلمرو اسلام خود را ناچار به قبول آیین مغلوبان یافت. سقوط خلاغت بغداد (۶۵۶) جریمه‌یی بود که المستعصم بالله آخرین خلیفهٔ عباسی عراق برای خطایی جبران ناپذیر که جد او الناصرلدین الله (۶۲۲) در تحریک مغول به هجوم بر قلمرو خوارزمشاه مرتکب شده بود پرداخت. این مداخلهٔ ناپسند امری است که بعضی مورخان اسلامی بدان تصریح کرده‌اند و می نماید که تفرقه بین خلافت و سلطنت عامل عمده‌یی در انحطاط عالم اسلام و ابتلای آن به مهیبترین فاجعهٔ گذشتهٔ شرق باید بوده باشد. در ماجرای مغول و در گیرودار بلیه‌یی که با هجوم چنگیز و اولاد او دنیای اسلام بدان دچار آمد امرا و رهبران مسیحی، به رغم پیشنهاد مسلمین که به روایت ماثیو پاریس+ مورخ معروف انگلیسی در قرون وسطی (وفات ۱۲۵۹م/۶۵۷ه) به ایشان برای اتحاد جهت مقابله با هجوم تاتار شد، درصدد برآمدند با جلب اتحاد مغولان عالم اسلام را عرضهٔ انهدام کلی سازند و در واقع به دست تاتار جنگهای صلیبی را به نفع خویش خاتمه دهند. مراودهٔ رسولان پاپ به دربار مغول، که از جمله در گزارش ژان پیان دوکارپن+ و ویلیام روبروک+ تفصیلهای جالبی از آنها باقی است، نشان می دهد که در این فاجعه، عالم اسلام غیر از تحریکات داخلی با تحریکات خارجی هم مواجه بوده است. با این همه اسلام بر مغول غلبهٔ معنوی یافت و شرق دنیای مسیحیت از جانب اردوهای تاتار تا مدتها معروض تهدید ماند.

+ Mathew Paris, J. P. de Carpin, William Rubruck

کشمکش مابین عثمانی و ایران، که از عهد نهضت قزلباش و تأسیس دولت صفویه آغاز شد و تا قسمتی از عهد قاجار نیز ادامه داشت، دنیای تشیع را در مقابل دنیای تسنن تجهیز کرد. در عصری که قدرت عثمانی از جانب غرب تا قلب اروپا پیش رفته بود، پادشاهان مسیحی را برای دفع تهدید آن به فکر اتحاد با صفویه انداخت، و در مبادلهٔ سفرا که پیش آمد، اطلاعات جالبی از احوال شرق برای غربیان معلوم گشت که قسمتی از آنها احتمالاً مبنای طرح سیاستهای استعماری در قرون بعد شد. کشمکش صفویه با عثمانیها چنان مایهٔ خرسندی حکام و پادشاهان مسیحی اروپا گردید که هشیاران آنها ایران صفوی را یگانه حایل بین خود و ورطهٔ هلاک تلقی کردند. در عین حال طلوع صفویه نه فقط مطلع ایجاد اولین دولت ملی اسلامی در ایران بود، بلکه اولین کامیابی بزرگ و مستدام شیعه در ایجاد یک دولت مستقل خارج از حکم خلفا و رؤسای سنّی به شمار آمد. البته در عالم تسنن عکس‌العمل شدید به وجود آورد، و مخصوصاً خشونت فوق‌العادهٔ شاه اسمعیل بنیانگذار این سلسله در مبارزه با عقاید اهل سنت، علاوه بر عثمانیهای آسیای صغیر، ازبکان ماوراءالنهر را، تا حدی نیز به تحریک سلاطین عثمانی، بشدت بر ضد ایران تحریک نمود. نه فقط در خاک عثمانی شیعیان را بر ضد سلطان سنی به هیجان و شورش آورد، بلکه در ایران هم اهل تسنن نسبت به سلطان عثمانی اظهار تولاّ نمودند و احیاناً به عنوان اعتراض، از قلمرو قزلباش جلای وطن کردند. سرانجام نیز شورش بعضی طوایف افاغنهٔ سنّی، که طرز فرمانروایی حکّام قزلباش برای آنها تحمل‌ناپذیر شده بود، به قدرت صفویهٔ خاتمه داد. اما مذهب تشیع بعد از آنها نیز همچنان تفوق خود را در قسمت عمدهٔ قلمرو ایشان حفظ کرد. سعی نادرشاه افشار(۱۱۶۰) در رفع اختلافات شیعه و سنی منجر به نتیجه‌یی پایدار نشد. بدین گونه مقارن ظهور دولت قاجار که ایران و هند و ترکستان مورد هجوم استعمارگران روس و انگلیس بود و مصر و شام از جانب قوای انقلاب فرانسه تهدید می شد، منازعات طولانی بین شیعه و سنی زمینهٔ استفاده را برای سیاستهای مداخله‌جوی غربی در عالم اسلام بیش از پیش آماده ساخته بود.

رویارویی با غرب، که مخصوصاً از عهد انقلاب فرانسه و از حملهٔ ناپلئون بناپارت به مصر(۹۹-۱۷۹۸) آغاز شد، چیزی از حاصل فکر قرن روشنایی + را که

+ Siècle de lumière

علمای موکب و سربازان تابع سردار مهاجم با خود حمل می‌کردند به نحو نامحسوسی در محیط شام و مصر پراکند و حس ملیت و اندیشهٔ آزادی و ترقی را در ضمیر دنیای اسلامی تحت حکومت عثمانی، به عنوان نوعی عکس‌العمل در مقابل این هجوم غیرمنتظر که جنگ صلیبی را در خارج از محدودهٔ عنوان صلیب تجدید می‌کرد، به وجود آورد. اندک زمانی بعد از آن و در دوره‌یی که ناپلئون بناپارت صاحب اختیار فرانسه و بخش عمدهٔ اروپا بود، ایران در نواحی شمال غربی با هجوم روسیهٔ تزاری مواجه شد که چون به رغم مجاهدات بسیار با شکست موهنی روبرو گشت، انظار و اذهان مسلمین را در اینجا نیز مثل مصر و شام متوجه اخذ صنایع و نظامات غربی کرد، و البته تحقق این فکر هم نمی‌توانست از خطر نفوذ عقاید و آراء وابسته به این نظامات و تهدیدی که برای رسوم و سنن شرقی و عقاید اسلامی داشت خالی بماند. این خطر در هند که نفوذ استعماری انگلستان از همان ایام در آنجا مایهٔ تهدید بود، و در بلاد ترکستان و ماوراءالنهر که مطامع روسیه نیز نفوذ مخرب خود را در آن نواحی توسعه می داد محسوس بود. بدین‌سان مقارن سالهای انقلابات اروپا، دنیای اسلام در تمام شرق با تهدید نفوذ سیاستهای استعماری و با مزید فعالیت هیئتهای تبلیغی مسیحی اروپایی در کشمکش افتاد. حاصل این کشمکش از یک سو فکر ضرورت اتحاد اسلامی از طریق رفع اختلافات بود که سوءظن نسبت به غرب آن را الزام و تشدید می‌کرد، و از سوی دیگر اندیشهٔ گرایش به تجدد و ترقی علمی بود که به نظر می آمد مسلمین را از تسلیم کلی به افکار و عقاید غربی بی‌نیاز ودرامان می داشت. معهذا حتی قبل از رویارویی با خطر نفوذ خارجی، ضرورت تصفیهٔ عقاید و آداب از بعضی عناصر غیردینی که به نظر می آمد با اصول توحید اسلامی هم مغایرت دارد وجدان دنیای اسلام را نگران کرد. این اندیشه در حجاز موجب پیدایش و نشر تعلیم محمد بن عبدالوهاب نجدی شد که پیروانش خود را الموحّدون می خواندند، اما نزد مخالفان به عنوان وهّابیه منسوب شدند. محمد بن عبدالوهاب (۱۷۹۱م/۱۲۰۶ﻫ) که مذهب کنونی حکام آل سعود در عربستان منسوب به اوست، در واقع محیی و مروّج آراء ابن تیمیّهٔ حرّانی (۷۲۸ﻫ) در تسنن بود. وی، تحت تأثیر اقوال ابن تیمیّه، زیارت قبور ائمه و اولیا را که نزد عامه و خاصه سنت شمرده می شد با توحید خالص مغایر و با شرک و بت‌پرستی مرادف می‌شمرد، و همین مسئله پیروان متعصب وی را به تخریب بقاع متبرکه در حجاز و عراق واداشت و موجب ریختن خون عده‌یی بیگناهان از عامهٔ شیعه و رؤسای آنها گشت. در

هند هم مقارن همان ایام تعلیم شاه ولی الله دهلوی (۱۷۸۱م/۱۱۹۶ه‍) نشر شد که نیز مثل مقالات وهابیه ناظر به الزام تصفیه در بعضی اعتقادات و رسوم عام‌پسند بود. شاه ولی الله با ابن عبدالوهاب معاصر بود و چندی نیز در مکه مجاورت گزیده بود، اما با وجود شباهت در برخی مقالات، ظاهراً هیچ گونه تأثیر متقابل در بین آنها وجود نداشت. وی که نیز مثل محمد بن عبدالوهاب رسم زیارت مقابر را بشدت تقبیح می‌کرد خود صوفی نقشبندی بود و بر خلاف وهابیه با مذاهب فقهی مخالف اظهار مخالفت نمی‌کرد، طالب ایجاد وحدت و اتحاد بین آنها بود و این اتحاد را نیز برای تجدید قدرت اسلام در سرزمین هند لازم می‌شمرد [۳۷۲]. این گونه مقالات بعدها در ولایت پنجاب به قیام اتباع سید احمد برلوی (بریلوی+) معروف به شهید انجامید که در پیشاور داعیهٔ خلافت ظاهر کرد (۱۸۳۱م/۱۲۴۷ه‍) و برای استعمارگران بریتانیا مدتها موجب زحمت شد. در بنگال هم فرقهٔ فرائضیه را به وجود آورد که حاجی شریعت‌الله و پسرش محمد محسن (دوهومیان) منادی آن شدند، و نهضت آنها ناظر به حمایت از مستضعفان رعایا از تجاوز زمینداران و از تعدی حکام بریتانیایی بود. حاجی شریعت‌الله هند را مادام که تحت سیادت کفار واقع بود دارالحرب می دانست و اقامهٔ مراسم جمعه و اعیاد را در آن ناروا می‌شمرد. فرائضیه که به وسیلهٔ وی و پسرش رهبری شدند مدعی بودند که زمین تعلق به خداوند دارد، ارث هیچ کس نیست، و هیچ کس نمی تواند از آن بابت از دیگران باج و خراج مطالبه کند.

با آنکه این نهضت در ایجاد بلوای عام+ (۱۸۵۷م/۱۲۷۳ه‍) ظاهراً بی تأثیر نبود، خشونت بریتانیا در دفع این طغیان مسلمین هند را تدریجاً همه جا متوجه به ضرورت اتحاد و بسط دعوت اسلامی کرد. منادی این دعوت سید جمال‌الدین اسدآبادی معروف به افغانی (۱۸۹۷/۱۳۱۴ه‍) بود که از جهات مختلف علم و عمل به قول محققان نمونهٔ مسلمان کامل عصر خویش بود [۳۷۳]. سید در الزام این دعوت همه جا خاطرنشان می‌کرد که مسیحیت غربی هنوز در مقابل عالم اسلام همچنان شیوهٔ جنگهای صلیبی را دنبال می‌کند و با خشونت و ابرام می خواهد از ترقی و اصلاح حال مسلمین جلوگیری نماید. پس جز با اتحاد مسلمین و وقوف بر حقایق اسباب تفوق و تقدم غرب از تهدیدهای آن نمی‌توان رهایی یافت. دعوت وی نزد شیخ محمد عبده (۱۹۰۵/۱۳۲۳ه‍)

+ Brelwi, The Great Mutiny

مفتی و مصلح مصری ضرورت اصلاح در تمام شئون را الزام کرد[۳۷۴] و در نزد سید عبدالرحمن الکواکبی (۱۹۰۲/۱۳۲۰هـ) ناظر به الزام اتحاد عرب و ضرورت مبارزه با استبداد عثمانی شد[۳۷۵]، و بدین‌سان حرکت اصلاح را در مصر و عثمانی و حتی در ایران عهد ناصری باید مرهون فعالیتهای سیاسی و اجتماعی وی تلقی کرد. سید در مدت اقامت در هند با نشر رسالهٔ ردّ نیچریه، نهضت کالج علیگر را، که به وسیلهٔ سِرْسیداحمدخان هندی (۱۸۹۸/۱۳۱۵هـ) به وجود آمده بود و در تشویق به اخذ معارف و علوم طبیعی و فنون غربی عصر ناخرسندیهایی را در بین مسلمین آن خطه برانگیخته بود، به عنوان یک طرز فکر دهری محکوم کرد. اما فکر سید احمدخان که مبنی بر توافق تام بین احکام اسلام و قانون عقل و طبیعت بود و اقدام وی به تأسیس کالج علیگر(۱۸۷۵/۱۲۹۲هـ) هم از همین اندیشه ناشی می‌شد بعدها هم در اندیشهٔ سید امیرعلی مصنف کتاب معروف **روح اسلام: زندگی و تعالیم محمد** مجال انعکاس یافت، و هم فحوای آن در اندیشهٔ محمد اقبال شاعر و فیلسوف لاهور دنبال شد[۳۷۶]. در واقع بر خلاف برداشت عجولانهٔ سید جمال‌الدین تعلیم علیگر ناظر به تهذیب و ترقی مسلمین بود که سید خود همین را می‌خواست. به همین سبب افکار و اقوال اصحاب علیگر تا حدی با آنچه به وسیلهٔ جماعت معروف به سلفیه در مصر و شام تعلیم می‌شد شباهت داشت[۳۷۷]. تأثیر سیّد جمال‌الدین در ایران در نهضت تنباکو هم که عامهٔ مسلمین مملکت را بر ضد استبداد ناصری متحد و مجهز کرد نیز قابل ملاحظه بود، چنانکه در آنچه به وسیلهٔ شیخ محمد عبده در الزام اصلاح در جمیع شئون حیات اجتماعی مسلمین به بیان آمد نیز تعلیم وی در مصر و شام تأثیر تمام داشت. نهصت سلفیه که به وسیلهٔ شیخ رشیدرضا (وفات ۱۳۵۳هـ ق) شاگرد شیخ محمد عبده به وجود آمد نیز از فکر اتحاد اسلام نشئت گرفت و تدریجاً صبغه‌یی از عقاید وهّابی وحنبلی نیز در آن انعکاس یافت. در زمان حاضر نیز با بیش از ششصد ملیون مسلمان در عالم، که تقریباً از هر پنج نفر نفوس جهان لااقل یک تن مسلمان است، بحران اباحیگری و الحاد همچنان در داخل قلمرو اسلام خودنمایی می‌کند. اما این امری است که اختصاص به اسلام ندارد، تقریباً تمام شرایع الهی بیش و کم با آن درگیری دارند. با این حال به نظر می‌آید اسلام با ویژگیهای اخلاقی و اجتماعی که در جوهرهٔ تعالیم آن هست خیلی بیش از مسیحیت و ادیان دیگر برای غلبه بر این بحران استعداد و آمادگی دارد.

سوءظنی که امروز اسلام به دنیای غرب دارد نه از آن است که فعالیت

تبلیغگران مسیحی را برای خود مایهٔ تهدید می‌یابد. این فعالیت در گذشته مایهٔ تزلزلی در ارکان وی نشد و اکنون هم نیست. سوءظن وی نسبت به غرب ناشی ازتوطئهٔ چینیهای سیاسی و بازاری غربیان بر ضد شرق و دنیای اسلام است که غالباً کلیساها ــ کاتولیک و پروتستان و جز آنها ـ به نحوی در آن دست دارند، و هدف آن هم از جانب توطئه‌چینان نامرئی جز در خدمت نگه‌داشتن کلیساهای محلی قوم برای تأمین قدرتهای مخوف و شیطانی صنعتی و بازارگانیشان نیست. اسلام با احیای فکر دینی خویش خود را در مقابل کلیسا و نهضتهای ضد دینی یا بیدینی وابسته بدان مجهز می‌کند، و سوءظن نسبت به غرب هم سلاح کارساز و برنده‌یی است که می‌تواند او را از گرفتاری در دام توطئه‌های غرب برکنار دارد. پیداست که این سوءظن وقتی می‌تواند برای وی یک حربهٔ مؤثر در کشمکش با غرب باشد که در نزد وی با احیای روح علمی مقرون گردد و مجرد احیای فکر دینی او را به انزواطلبی، به لجاج با واقعیت و به تعصب واپسگرایی نکشاند ــ چنین سوءظنی برای وی دشمن‌شکنی نیست دشمن‌کامی است.

۱۰
وحی و عقل

با آنکه بین قلمرو وحی که عالم کشف و الهام است با قلمرو عقل که اقلیم تجربه و برهان است نزد اکثر اذهان جدایی به نحو بارزی محسوس است، محققان اصحاب دیانات جمع بین آنها را ممکن بلکه متحقق دیده‌اند و حتی بی آنکه وحی را بالضروره تابع عقل یا محتاج تأیید آن بشمرند، عقل را در آنچه حاصل وحی انبیاست غالباً ممدّ و مؤید یافته‌اند. در عین حال کسانی که ضرورت بعث انبیا را نفی می‌کرده‌اند دعوی نزول وحی را در معنی تکلیم و القای ربانی با اشخاص بشری بدان گونه که در ادیان الهی از آن سخن می رود با نظر انکار نگریسته‌اند، و آنها که وقوع آن را ممکن یافته‌اند نیز احیاناً حجیّت آن را مادام که با عقل موافق نباشد مردود یا مشکوک شمرده‌اند. نزاع بین اصحاب وحی و عقل در تاریخ ادیان و عقاید از همین نقطه آغاز شده است، و قول به تعارض بین عقل و وحی، هم که در اکثر ادیان کشمکشهای دایم بین جناحهای افراطی را سبب بوده است ایمان خالص و آمیخته به تعصب و تصلّب را در مقابل گرایشهای الحادی و فلسفی قرار داده است.

به هر حال وحی که در مفهوم ایحاء در قرآن کریم معانی مختلف دارد [۳۷۸] در آنچه به تنزیل ذکر و انزال حکم شریعت مربوط است، بر وفق فحوای اشارت قرآن (۵۱/۴۲) عبارت است از تکلم الهی که رسول خدا از طریق القای ملک یا کشف ماورای حجاب دریافت می‌کند، چنانکه گاه نیز، آن گونه که از یک حدیث نبوی

مستفاد می شود [۳۷۹]، به صورت رؤیای صادقه دریافت می‌گردد که هم به حکم حدیث جزئی از نبوت محسوب است. با این همه، تلقی وحی طوری است که طریق آن از غیر مخفی است و به همین سبب قبول آن برای وی آسان نیست. در واقع از همین رو بود که هم بر وفق قرآن (۲/۱۰) این نکته که کلام الهی بر یک شخص انسانی نازل می‌شدو او را به انذار ناس وامی‌داشت برای خلق مایهٔ تعجب می‌شد، ومشاهدهٔ آنکه نزول آن بر وی مقارن با دگرگونیهایی در احوال جسمانی وی نیز بود [۳۸۰] و با این همه در احوال مختلف هم تلقّی وحی برای وی ممکن می شد نزد آنها گه گاه شبهه و انکار را هم سبب می‌گشت. معهذا در مورد وحی قرآنی آن کس که تلقی وحی می‌کرد خود ملزم به متابعت آن (۲۰۳/۷) بود، و برای دریافت آن هم درانتظارنزول وحی می‌ماند [۳۸۱]، که گاه نیز تأخیر و فترت داشت. در عین حال فحوای اشارت وحی نشان می داد (۵۰/۶) که آنکه از وحی پیروی نمی‌کند در حکم نابیناست و همچنین از اینکه رسول خدا هم خود ملزم و ملتزم به پیروی وحی‌می شد (۱۰۶/۲؛ ۴۳/۴۳) چنان برمی آید که حکم وحی محتاج توجیه عقل نیست و در پیروی از آن تأمل و ترددی نشان نباید داد. معهذا اینکه اشارت وحی در قرآن کریم مکرر مسلمین را به اعمال تفکر و الزام تعقل در نفس و خلق دعوت کرد نزدآنهامستنداین معنی شد که درموارد ضرورت برای دفع شبهات در آنچه به وحی مربوط است نیز رجوع به عقل ممکن است متضمن فواید باشد.

در مورد اهل کتاب - ازجمله یهود و نصارا - هم با آنکه به تحریف و تبدیل در کتاب منسوب شدند اصل شریعت مبنی بر کتابهای منزل (۱۲۹/۲؛ ۷۸/۳؛ ۱۳۶/۴) و در واقع مربوط به تلقی وحی بود. چنانکه در تورات و انجیل قوم نیز وجود وحی و تلقی آن از جانب انبیا و رسولان مکرر خاطرنشان می شود. از جمله در تورات نه فقط خداوند با موسی و هارون (خروج ۱۳/۶) که شریعت یهود مبنی بر رسالت و دعوت آنهاست تکلم می‌کند، بلکه بر کسانی که تلقی وحی از جانب آنها متضمن تشریع حکم هم نیست نیز وحی نازل می‌گردد، چنانکه سخن داود هم گه گاه قولی است که «خداوند» به وسیلهٔ وی بدان «متکلم» می شود و در واقع «کلام اوست که برزبان‌وی جاری» می‌گردد (۲سموئیل ۲۳/۴-۳)، چنانکه بر حزقیال نبی هم کلام خدا نازل می شود و معجز احیای موتی از طریق وحی بر زبان وی (حزقیال ۱/۱۳۷ ~) تحقق می یابد. حتی در مورد بلعام بعور (باعور) نیز تلقی وحی تحقق می‌یابد و او نیز سخنان خدا را می شنود و رؤیای قادر مطلق را مشاهده می‌کند (اعداد ۲۴/۵-۳). در نزد نصارا نیز که کلام و تجلّی «ابن» (=

کلمه، لوگوس) عین وحی است، غیراز اناجیل و صحف رسولان، آنچه در تورات و صحف عهد عتیق آمده است نیز وحی الهی است، و در واقع تمامی کتب مقدس (رسالهٔ دوم بولس به تیموتاوس+ ۱۶/۳) الهام الهی و وحی ناشی از حلول روح القدس در صاحبان آنهاست. تفاوت بین وحی در اعتقاد یهود و نصارا در یک عبارت از رسالهٔ عبرانیان (۱-۲-۱) به بیان می آید: خداوند که در گذشته به وساطت انبیا با پدران ما تکلم کرد اینک به وسیلهٔ پسر خود ما را مخاطب ساخت. بر وفق این اعتقاد، نویسندگان اناجیل و صحف رسولان در آنچه از وحی «پسر» تلقی و نقل و ضبط کرده‌اند تحت القا و تأثیر کلام الهی بوده‌اند و آنچه را ارادهٔ ربانی و القای «کلمه» بوده است به ضبط و تدوین درآورده‌اند.

در بین ادیان غیر سامی از جمله آیین زرتشت نیز احکام شریعت را بر تلقی وحی در مفهوم تکلیم ربانی و شهود روحانی مبتنی می‌کند. وحی زرتشت دراشارت خود او عبارت است از آنچه او از اهورامزدا «خداوندگار حکیم» به طریق سمع تلقی می‌نماید. در **گاثه‌ها** می گوید: من می خواهم سخن بدارم از آنچه مزدای مقدستر از همه به من گفت (و) آن کلامی است که شنیدن آن برای مردمان بهترین چیزهاست (یسنا ۵/۴۵). بدین گونه زرتشت تبعیت از وحی را بر پیروان خویش الزام می‌کند، و باز جای دیگر (یسنا ۱/۴۵) این الزام را برای رفع شبهات کسانی که در معرض وسوسهٔ «آموزگاران بدخواه و طرفداران دروغ» قرار دارند مورد تأکید قرار می دهد. در **بهمن یشت** که یک متن پهلوی بازمانده از اوستای نخستین محسوب است گفت و شنودی بین وی و اهورامزدا تقریری از وحی اوست که در طی آن زرتشت مکاشفات و واقعات خود را ذکر می‌کند و اهورامزدا آنها را تبیین می نماید. این طرز تقریر، وحی زرتشت را متضمن مشاهدات روحانی و تکلیم ربانی نشان می دهد. در یک موضع **گاثه‌ها** هم آنجا که از دو گوهر همزاد خیر و شر سخن می‌گوید (یسنا ۳/۳۰) محققان اشارتی یافته‌اند مبنی بر آنکه معرفت آن دو گوهر و در حقیقت تمیز بین خیر و شر شرعی باید در حالی شبیه به رؤیا و خواب سنگین (خوفنه)+ بر وی القا شده باشد [۳۸۲]. این اشارت با آنچه در **شاهنامه**، ظاهراً به پیروی از **خوتای نامهٔ** پهلوی، خواب را بهره‌یی از پیغمری می خوانند، و هم با آنچه در نزد مسلمین نیز رؤیای صادقه یک جزو نبوت خوانده می شود به نحو جالبی

+ Timotheus, Xvafna

شباهت صور مختلفهٔ وحی را در ادیان متفاوت قابل ملاحظه نشان می دهد. از روایات مزدیسنان چنان برمی آید که زرتشت در سنین سی سالگی در کنار رود نیکِ دائی تیا+ شاهد تجلی اهورایی شد، و آنچه در توصیف این دریافت وی آمده است از بسیاری جهات مکاشفهٔ دانیال نبی را به خاطر می آورد [۳۸۳]. از اشارات **بهمن یشت** (۵/۲) این نکته هم که حصول نوعی «بیخودی» بدان گونه که یادآور احوال شمنان است اما به هر حال با احوال شمنان از بسیاری جهات تفاوت دارد [۳۸٤] زرتشت را مجال تلقی وحی و سیر در عوالم الهی داده است [۳۸۵]، به هر تقدیر یادآور تبدل حالی است که صورت دیگر آن بر وفق روایات به هنگام نزول وحی بر رسول خدا نیز عارض می شده است.

در توجیه وحی بر منهج عقلی، قول الکندی فیلسوف عرب (ح ۲۵٦هـ) مبنی بر آن است که آن موهبت الهی و امری است که از جانب خداوند به انبیا افاضه می شود تا در حل دشواریها ایشان را کمک کند و البته مسبوق به اعمال فکر و محتاج به بحث و فحص نیست [۳۸٦]. فارابی (۳۳۹هـ) در این باره خاطرنشان می‌کند که حصول آن در نزد انبیا مبنی بر آن است که آنها به سبب فراغ از شواغل، قدرت اتصال با عقل فعال دارند [۳۸۷]. اما این توجیه را اشاعره غالباً رد می‌کنند و تحقق وحی را محتاج به اتصال با عقل فعال نمی شمرند که در اعتقاد حکیم، حکما هم مثل انبیا اما به طریق دیگر با آن اتصال می یابند. با این حال توجیه فارابی و الکندی به طور ضمنی شامل قول به توافق بین عقل و وحی هم هست و جایی برای تردید در ایمان ایشان به اهمیت وحی باقی نمی‌گذارد. نزد نویسندگان **رسایل اخوان الصفا**، نفوس انسانی به هر اندازه تصفیه یابند با نفس کلی نزدیکتر می شوند، و انبیا که تلقی وحی می نمایند چون نفوس ایشان صافیتر و شریفتر است فیض نفس کلی بر ایشان بیشتر افاضه می‌گردد، از این روست که آنچه ایشان می آورند متضمن اسرار مکنونه است و حاصل وحی ایشان وضع نوامیس و سنن نیکو و مداوای نفوس منحرف و بیمار از سلطهٔ دیانات فاسد و آرای نارواست [۳۸۸]. قول باطنیه که نیز غالباً متأثر از مقالات حکماست در این باره، چنانکه غزّالی خاطرنشان می‌کند، به آنچه از فارابی منقول است شباهت دارد [۳۸۹]. ابن طفیل حکیم اندلسی (وفات/۵۸۱هـ) درقصهٔ حیّ بن یقظان نشان می دهد که عقل از طریق اعمال فکر سرانجام به آنچه حاصل وحی است دست می یابد، و وی بدین سان توافق بین عقل و

+ Daitiya

وحی را که معاصر و مصاحب او ابن رشد (۵۹۵ھ) در رسالهٔ **فصل المقال** به تبیین آن می‌پردازد اثبات می‌کند. با این همه، توجیه اختصاص وحی به انبیا بر مبنای فراغ آنها از شواغل حسّی و آمادگی آنها برای ارتباط با عالم قدس که قول فلاسفه است نزد غزالی هم مقبول نیست، و متکلمان غالباً آن را با عقاید و آرای دیگر فلاسفه در تناقض یافته‌اند [۳۹۰]. نزد متکلمان نزول وحی از ضرورت تنبیه غافل و توقف تکلیف بر ارسال رسولان ناشی است [۳۹۱].

به هر صورت به رغم مخالفت اشاعره، قول معلم ثانی در باب وحی، که با پاره‌یی اختلافات نزد سایر حکما هم مقبول واقع شد، در خارج از حوزهٔ اسلام از جمله نزد ابن میمون حکیم یهودی و همچنین البرت کبیر حکیم اسکولاستیک غربی هم مقبول گشت. اما در بین قدمای یهود فیلون اسکندرانی اولین متفکر تابع شرایع الهی بود که بین عقل و وحی، و افلاطون و موسی جمع کرد و نشان داد که گرایش عقلی با قبول تعلیم انبیا منافات ندارد. در بین آباء نصارا، ترتولیان (۲۵۰م) که عقل را در تأملات فلسفی موجب بروز کفر و تفرقه می‌یافت، مجرد وحی را متضمن حجیت می‌دانست و مدعی بود که با وجود عیسی و وحی او انسان بهیچ وجه به تعقل و اعمال فکر نیازی ندارد. اگوستین قدیس که عقل را تابع وحی و در واقع وحی را ضامن صحت دریافت آن می‌شمرد تأکید می‌کرد که «سعی مکن بفهمی تا ایمان داشته باشی، ایمان داشته باش تا بفهمی.» توماس قدیس نیز خاطرنشان می‌کرد که من از طریق عقل علم دارم که امری حقیقت دارد، اما فقط ایمان به آنچه مضمون وحی است مرا در باب حقیقت آن متیقّن می‌سازد. در عین حال کسانی از حکمای اسکولاستیک هم بوده‌اند که عقل را به دریافت حاصل وحی قادر و از مجرد توقف و جمود بر آن مستغنی دانسته‌اند، و اینها مشرب فلسفی خود را در این باب به ابن رشد شارح ارسطو و حکیم مسلمان اندلس مدیون بوده‌اند [۳۹۲]، و این جمله نشان می‌دهد که متکلمان حکما در آنچه راجع به وحی و عقل گفته‌اند غالباً ناظر به توافق تام بین آنها بوده‌اند، و اگر در بعضی موارد نیز آنها را از یکدیگر مستغنی خوانده‌اند این امر را مستلزم وجود تعارض یا تضاد بین آنها نشمرده‌اند.

معهذا این توافق را بعضی از اهل نظر محل تردید قرار داده‌اند و گه‌گاه با وجود عقل، ضرورت نزول یا واقعیت وحی را انکار کرده‌اند. در واقع منکران وحی، که در نفی ضرورت یا واقعیت آن غالباً دعوی پیروی از عقل هم دارند، گاه اصل نبوت را که نبوت عامه تعبیری از آن است و بحقیقت نزول وحی بر سبیل اطلاق بدان مربوط است انکار

می‌نمایند، و گاه نبوت خاصه را که در مورد اسلام فی المثل محل انکار یهود و نصاراست موضوع تردید می‌یابند. بعلاوه بعضی منکران وحی اختصاص آن را به انبیا انکار می‌نمایند، و بعضی انقطاع و توقف آن را نامقبول می‌شمرند [۳۹۳]، چنانکه برخی مقالات و اقوالی را در زمینهٔ عقاید اظهار می‌نمایند که در حکم مخالفت با وحی محسوب است، و در تمام این انواع انکار و مخالفت هم ضرورت پیروی از عقل را مستند مخالفت با اقوال صاحبان وحی می‌سازند. عکس‌العمل این مخالفتها گاه مناظرات اصحاب مقالات است که آنچه علم کلام هم خوانده می‌شود حاصل آن است، و گاه به تکفیر و طرد و لعن می‌کشد که در آن تعصب بر تسامح غالب می‌آید اما معرکهٔ اختلاف را برای طرفین متخاصم گرمتر می‌کند. البته مناظره هم بندرت منجر به تسلیم و تصدیق می‌شود و غالباً جایی برای اعمال خشونت خصم قویتر باز می‌گذارد. مناظرهٔ مأمون با ثنویه و زنادقه نمونهٔ مواردی است که بحث و نظر به خشونت منجر می‌شود [۳۹۴]. نمونهٔ مقاومت در مقابل حجت روایت ابن قتیبه دینوری (۲۷۶هـ) است که در کتاب **مختلف الحدیث** می‌گوید اصحاب مناظره حتی وقتی در بحث عاجز می‌شدند عذر می‌آوردند که اگر به حجت متقاعد گردند می‌بایست در هر روز چندین بار رأی و عقیدهٔ خود را عوض کنند [۳۹۵]. شبهات منکران وحی در اقوال منسوب به براهمه مبنی بر نفی ضرورت بعث انبیاست. صابئهٔ حرّان و زنادقهٔ ثنوی هم نبوت انبیای الهی از جمله موسی و عیسی را تصدیق نکرده‌اند و از این حیث ایشان نیز به نحوی منکر وحی بوده‌اند. چنانکه یهود و نصارا هم با انکار نبوت پیامبر اسلام وحی محمدی را انکار کرده‌اند، و بدین گونه تمام کسانی که نبوت عامه یا خاصه را در مورد انبیای الهی انکار می‌نمایند در واقع منکران وحی به شمارند. قول منسوب به براهمه در نفی نبوات مبنی بر انکار ضرورت آن و اعتقاد به کفایت عقل در شناخت، حسن و قبح وارد در شرایع است. بر وفق این قول، براهمه گفته‌اند آنچه انبیا می‌آورند یا با عقل موافق است یا مخالف، اگر مخالف است ردّ آن واجب است، و اگر موافق است با وجود عقل دیگر به آن نیازی نیست. در جواب این شبهه گفته می‌شد هیچ لازم نیست که آنچه عقل با آن موافق است مورد حاجت نباشد، چرا که فایدهٔ نزول وحی باری تأکید آن چیزی خواهد بود که از عقل حاصل می‌آید. بعلاوه چه بسا اقوال که در وحی انبیا هست و عقل هم نقیض آنها را الزام نمی‌کند، و نزول شرایع در این احوال عقل را معاضدت می‌نماید [۳۹۶]، و این همه نشان می‌دهد که عدم توجه عقل به شرایع مبنی بر وحی در معنی مخالفت آن با

عقل نیست.

صابئهٔ حرّان، که وحی انبیا و نبوت آنها را با تصدیق و قبول تلقی نکرده‌اند، اصل وحی را انکار نداشته‌اند، اما قول ایشان در باب اوصاف نبی با آنچه در شرایع الهی در باب بعث رسل آمده است موافق نیست[۳۹۷]، و هر چند خود ایشان به پیروی کسانی چون هرمس و آغاثاذیمون و اومیروس منسوب بوده‌اند[۳۹۸]، وحی در نظر ایشان به انبیا اختصاص ندارد و ظاهراً حکما و شعرا را هم نیز صاحب وحی تلقی کرده‌اند. در **الفهرست** ابن‌الندیم، **آثارالباقیهٔ** بیرونی، **مروج‌الذهب** مسعودی، **ملل و نحل** شهرستانی و **غایة‌الحکیم** مجریطی، در باب عقاید و مناسک آنها اطلاعات جالبی آمده است که از خلط و تناقض خالی نیست، اما کسانی از آنها که منکر شرایع الهی بوده‌اند ظاهراً بقایای یونانیان عهد هلنیستی به‌شمارند، و انتساب آنها به فلسفه هم چنانکه مسعودی خاطرنشان می‌کند نیز از همین باب است[۳۹۹]. به هر حال شرایع آنها در ایجاب صدق و تحریم فواحش[۴۰۰]، که در عین حال متضمن نیایش اجرام و هیاکل نیز هست، هر چند با وجود ظاهر شرک آمیز وجود خدای واحد را نفی نمی‌کند، به هر تقدیر تصدیق وحی و نبوت را هم در بر ندارد[۴۰۱].

قول زنادقه هم[۴۰۲] در نفی شرایع، که آنها را در بعضی موارد به فسق و هزل و بی‌بند و باری ولاابالیگری هم متهم و منسوب داشته است، در آنچه از زنادقهٔ مانوی نقل است ظاهراً مبنی بر نفی برخی نبوات خاصه از جمله نبوت موسی و عیسی از جانب مانی باشد، چرا که مانی هر چند خود از تلقی وحی به وسیلهٔ ملکی به نام توم سخن می‌گوید[۴۰۳]، بر وفق آنچه در بعضی مآخذ از وی نقل است، نبوت موسی وعیسی را ـ بدان گونه که نزد پیروان ایشان مشهور است ـ تصدیق ندارد و آنها را کاذب و شیطان می‌خواند[۴۰۴]. به هر حال عنوان زندیق و زنادقه در بین مسلمین اختصاص به ثنویهٔ مانوی نیافته است، وچنانکه دراین موارد رسم است شامل تمام کسانی هم که به نحوی مورد سوءظن دستگاه خلافت می‌شده‌اند و مخالفت آنها با ظاهر شریعت از حدّ مُجون و ظرافت رندانه هم تجاوز نمی‌کرده است به طریق تعمیم و توسُّع شامل می‌شده است[۴۰۵]، اما زبدهٔ قول آنها در نفی وحی و نبوت از جمله در اقوال ابن‌الراوندی (وفات بعد از ۲۴۷هـ) و محمد بن زکریای رازی (وفات ۳۱۳) و بعضی اشعار منسوب به ابوالعلاء المعرّی (وفات ۴۴۹) شاعر و فیلسوف عرب مجال انعکاس یافته است(۴۰۶).

ابن الراوندی ابوالحسین احمد بن یحیی یکچند معتزلی و شیعی بودودرمدتی از

عمر گرایشهای الحادی یافت و گویند به فرجام کار توبه کرد و به قولی در همان احوال مرد. به نظر می آید ابتلا به فقر و مشاهدهٔ آنکه غالباً در دایرهٔ قسمت احمقان مرزوق و عاقلان محروم می مانند از اسباب گرایش او به الحاد و عصیان باشد[۴۵۷]. در واقع کتابهایی را هم که او در ردّ «وحی» و «کتاب» یا بر ضد انبیا و رسول خدا تصنیف کرد بنابرمشهور به سفارش مخالفان اسلام از یهود و نصارا و مجوس و در مقابل دریافت مُزد نوشت[۴۰۸]. با این همه در تقریر عقاید الحادی جسارت و قریحهٔ قابل ملاحظه داشت و همین معنی نشر اقوال اورا در رسالات متعددش موجب مزید خشم و ناخرسندی متشرعه می ساخت. ردود متعددی که به وسیلهٔ کسانی چون خیاط معتزلی، ابوسهل نوبختی، ابوالحسن اشعری و ابومنصور ماتریدی بر آراء و اهواء او نوشته شد وسعت و دوام تأثیر اقوال او را در اذهان متکلمان نشان می دهد. نقد وحی بر مبنای عدم ضرورت بعث انبیا بدان گونه که وی به براهمه منسوب داشته است و حتی در نزد بعضی متکلمان یهود هم از قول وی به آنها انتساب یافته است[۴۰۹] ظاهراً قولی بوده است که وی می خواسته است در نقل آن با اسنادش به براهمه خود را در پشت سر آنها مخفی بدارد. به هر حال خود وی در گرایشهای الحادی ظاهراً می بایست تا حدی از اقوال استاد خویش ابوعیسی ورّاق (وفات ۲۴۷) متأثر باشد، اما با او نیز مثل معتزله و شیعه در تعدادی مقالات اختلاف نظر یافت، و در ردّ بعضی عقاید او که در واقع تا اندازه‌ای عقاید خود وی نیزبود به تصنیف رسالات پرداخت، حتی یک جا او را به پیروی از کیش مانی متهم کرد و از اینکه مقالات انبیا را رد می‌کند و خرافات و حماقات مانویه را باور دارد درخور طعن و ملامت یافت.

در الفهرست ابن الندیم عنوان تعداد قابل ملاحظه‌یی از رسالات ابن الراوندی مذکور است که مقایسه با مآخذ دیگر آنها را کاملتر می‌کند. چیزی از این کتابها باقی نمانده است اما جالب آن است که خود وی نیز بعضی از آنها را نقض و رد کرده است. اینکه گفته اند در پایان عمر از مقالات الحادی توبه کرد و این رسالات را هم بیشتر به جهت اثبات تبحر خویش در مناظرات تصنیف نمود[۴۱۰] اگر هم درست باشد به هر حال از مسئولیت او در نشر این گونه مقالات الحادی چیزی نمی‌کاهد. قسمتهایی از رسالات و کتابهای وی که اصل آنها از بین رفته است در طی ردّیه هایی که بر آنها نوشته اند باقی است و از آنها می توان پاره‌یی از محتوای اندیشه او را دریافت. از این جمله است کتابی به نام **الزمرّده** که در آن به زعم خود به ابطال نبوّت پرداخت و سخنان

اکثم بن صیفی را بهتر از وحی «کتاب» خواند. همچنین کتاب **التاج** که در آن به اثبات قدم عالم کوشید و ضرورت وجود صانع را انکار نمود. کتاب **الدامغ** را که شامل طعن بر کتاب خدا بود به الزام یهود نوشت و بعد هم خود او به رد آن پرداخت. کتاب دیگری بنام **الفرند** تصنیف کرد که ابوهاشم جُبّایی و ابوالحسین خیاط آن را نقض کردند و کتاب مشتمل بر طعن رسول بود. پاره‌یی از اقوال ابن الراوندی را در کتاب **المجالس المؤیدیّه** تصنیف المؤیّد فی الدین داعی معروف اسمعیلی می توان یافت. همچنین ابوالحسین خیاط در کتاب **الانتصار** تعدادی از اقوال او را نقل و رد می‌کند و این همه طرز تلقی او را از مسئلهٔ نبوت و وحی متضن نفی و انکار نشان می دهد. کتاب **عبث‌الحکمة** او نیز قول به الزام تکلیف را بر خلق به گمان وی ابطال می‌کند و این قول به ابطال تکلیف هم از جمله مقالات منکران وحی محسوب است و متکلمان در تقریر و اثبات نبوت عامه رد و نقض آن را نیز ملتزم بوده‌اند [۴۱۱].

اما مقالات الحادی رازی ـ ابوبکر محمد بن زکریا ـ طبیب و کیمیاگر و حکیم طبیعی (وفات ۳۱۳هـ) مخصوصاً به وسیلهٔ ابوحاتم رازی (وفات ۳۲۲) داعی اسمعیلی معاصر او و همچنین اسمعیلیه دیگر از جمله ناصرخسرو علوی نقل و نقد شد. اینکه بیرونی وی را تابع ابوالعباس ایرانشهری می خواند ظاهراً تا حدی منبع عقاید الحادی او را به طرز تفکر فلسفی مربوط نشان می دهد. از مقالات منسوب به وی قول به قدمای خمسه [۴۱۲] هم امری است که الحاد او را صبغهٔ فلسفی می دهد و البته جایی برای تقیید او به شرایع منسوب به وحی باقی نمی‌گذارد. رازی ظاهراً بر مبنای تفکر فلسفی جمع بین عقل و وحی را غیرممکن خواند و مدعی شد که حاصل عقل ایجاد نظم و صلح است و آنچه از وحی حاصل می شود جز اختلاف و نزاع دایم نیست. در نقد وحی و الزام قول به عدم ضرورت بَعث انبیا، رازی مدعی شد که افراد انسان با یکدیگر تفاوت ندارند و اینکه یک کس از ایشان از جانب خداوند به هدایت دیگران مبعوث و مأمور گردد معقول نیست. از اینجا دعوی ارباب وحی را همه از نوع مخرقه و نیرنگ خواند و چنانکه از **اعلام النبوة** ابوحاتم رازی برمی آید سخنان ایشان را با یکدیگر متناقض و جملهٔ آنها را مشتمل بر محال خواند [۴۱۳]. به هر حال الحاد رازی جنبهٔ فلسفی داشت از این رو توغّل وی در کتب مانویه و اینکه ظاهراً عقاید ثنویه را تأیید هم می‌کرد مانع از آن نشد که در بعضی مقالات اقوال مانویه را نقد کند، معهذا در عین آنکه در نقد وحی شاید از تأثیر مقالات آنها برکنار نباشد، البته تابع اقوال آنها هم نیست. عنوان دو رسالهٔ

او به نام **حیل المتنبّئین** معروف به **مخاریق الانبیاء**، و **نقض الادیان** معروف به **فی النبوّات** که بیرونی در فهرست کتب رازی جزو کفریات وی می شمارد نظر او را در آنچه به وحی و نبوت مربوط است نشان می دهد. **مخاریق الانبیاء** وی ظاهراً نزد قرامطه هم تأثیر و انتشار قابل ملاحظه یافت و انعکاس آن بعدها به نظام الملک طوسی و **سیاستنامهٔ** او هم رسید. حتی بعضی احتمال داده‌اند قول منسوب به فردریک دوم پادشاه سیسیل در باب «سه شیّاد» هم تا حدی انعکاس مضمون آن بوده باشد[٤١٤]. این نکته که غیر از متکلمان عامه و خاصه، ابونصر فارابی حکیم معروف اسلامی هم بر اقوال وی و ابن الراوندی ردودی نوشته باشد خطر شیوع مقالات زنادقه منکران وحی را در جامعهٔ اسلامی عصر وی قابل ملاحظه نشان می دهد.

سایر منکران وحی هم، مثل رازی و ابن الراوندی، ظاهراً به نحوی از مقالات زنادقه متأثر بوده‌اند. در بین کسانی که مقالات زنادقه را با صبغهٔ فلسفی در بین مسلمین نشر داده‌اند نام ابن المقفع (وفات ١٤٢هـ) و ابوعیسی وراق (٢٤٧) نیز درخور یادآوری است. رسالهٔ قاسم بن ابراهیم زیدی (وفات ٢٤٦) تحت عنوان **کتاب الرد علی الزندیق اللعین ابن المقفع**، شهرت زندقهٔ ابن المقفع و انتساب او را به ثنویهٔ مانوی قابل توجه نشان می دهد[٤١٥] قول بیرونی هم که او را به افزودن «باب برزویه» بر **کلیله و دمنه**، به خاطر ایجاد تزلزل و انحراف در عقاید عامه، متهم می‌کند، متضمن همین اسناد است[٤١٦]. از مهدی خلیفهٔ عباسی هم نقل است که گفت هیچ کتابی در زندقه ندیدم الاّ که اصل آن به ابن المقفع می رسید [٤١٧]. ابوعیسی ورّاق هم، با آنکه در ظاهر منسوب به تشیع بود، از جانب معتزله به زندقه و عقاید الحادی متهم شد، و با آنکه نزد شیعه این اتهام تأیید نشد[٤١٨]، مقالات منسوب به وی چندان جایی برای تردید در قبول این اسناد باقی نمی‌گذارد. خاصه که ابن الراوندی هم با آنکه خود متأثر از مقالات اوست او را به تأیید و انتصار مانویه منسوب می دارد. در واقع عنوان دو کتاب منسوب به او به نام **النوح علی البهایم**، و **کتاب الغریب المشرقی** معرّف چیزی از عقاید مانویه به نظر می رسد، هر چند صحت انتساب این کتابها به او در نزد شیعه محل تردید واقع شده است[٤١٩]. به هر حال معتزله ابن الراوندی را که اقوال الحادیش مشهور است شاگرد وی دانسته‌اند و حتی الحاد او را از وی مأخوذ شمرده‌اند[٤٢٠] و بدین سان از زنادقهٔ معروف اسلام، ابن الراوندی به تلقی تعلیم از وی منسوب است.

از دو زندیق دیگر که هم مثل ابن الراوندی در باب وحی و نبوت متهم به گرایش

الحادی شده‌اند ابوالعلاء المعرّی (وفات ۴۴۹هـ) ظاهراً خالی از گرایش الحادآمیز نیست، اما ابوحیّان توحیدی به احتمال قوی از چنین مقالات چیزی به بیان نیاورده باشد. در مورد ابوالعلاء المعرّی آنچه موجب اتهام به زندقه شده است طرز تلقی آمیخته به شک و بی‌اعتقادی او از ادیان و انبیای الهی است که در اشعار وی هست و یادآور اقوال ابن‌الراوندی و رازی است. اتهام وی به قصد معارضه با «کتاب» در رسالهٔ **الفصول والغایات** خویش، با آنکه از خود رساله این معنی مستفاد نمی‌شود، ممکن است بی‌اصل نباشد. طرز زندگی او و خاصه گیاهخوارگی و اجتناب از تأهل هم شاید از گرایش به مقالات زنادقه حاکی باشد، چنانکه لحن قول او در **رسالة الغفران** هم همه جا خاصه در بحثی که راجع به سابقه و شیوع زندقه درنزد اکثراقوام و اکثر ناس دارد نیز چیزی از توافق قلبی با زنادقه را نشان می‌دهد[۴۲۱]. به هر صورت اگر او را به عنوان زندیق نتوان خواند فیلسوف آزاداندیشی است که در آنچه عام خلق در باب وحی انبیا می‌گویند از حیرت و تردید خالی نیست و مجموع اقوال او حاکی از تصدیق و تأیید وحی به نظر نمی‌رسد.

اینکه ابوحیّان توحیدی (وفات ۴۱۴هـ) را هم به زندقه منسوب داشته‌اند و وی را با ابوالعلاء المعرّی و ابن‌الراوندی زنادقهٔ سه گانه خوانده‌اند خالی از غرابت نیست. شاید ابوحیّان هم تا حدی مثل ابن‌الراوندی به سبب ابتلا به فقر نوعی عصیان و ناخرسندی نسبت به تفاوت احوال خلق نشان داده باشد[۴۲۲]. البته ممکن است وی در این اتهام قربانی اغراض و تحریکات مخالفان متنفذ خویش و کسانی امثال اصحاب ابومحمد مهلبی وزیر و صاحب بن عباد شده باشد. قول کسانی که او را بدان سبب که به این گونه مقالات تصریح نکرد از دو زندیق دیگر بدتر خواندند این سؤال را پیش می‌آورد که پس زندقهٔ او از کجا معلوم شد؟ غیر از تندخویی و بدزبانی و بی‌تقیدی او، ظاهراً علاقه به فلسفه و ارتباط با فلاسفه هم در مورد ابوحیّان ممکن است سوءظن متشرعه را در حق وی شدیدتر کرده باشد. از این ملاحظات می‌توان دریافت که اصحاب عقل و کسانی که با آنها مربوط بوده‌اند تا چه حد در نزد عامه با سوءظن تلقی می‌شده‌اند و حتی مجرد تحریک و اتهام هم می‌توانسته است آنها را در افواه و اذهان عوام مورد طعن و طرد سازد.

به هر تقدیر، رواج شبهات ضد وحی که در دورهٔ اول عباسی مخصوصاً در عهد مهدی خلیفه به زنادقه منسوب شد خلیفه را که با اتخاذ این لقب ظاهراً مایل بود خود را حافظ شریعت نیز نشان دهد به تعقیب و توقیف زنادقه و ایجاد دیوانی خاص ـ تحت نظر

صاحب الزنادقه - برای تفتیش عقاید در این باب واداشت. در عین حال خود او به مجادلات مذهبی علاقه می ورزید و گویند او بود که اولین بار اهل جدل از متکلمان را به تصنیف کتاب در رد عقاید ملحدان امر کرد[۴۲۴]. بعد از وی هم برخلاف هارون‌الرشید که به مناقشات مذهبی علاقه‌یی نشان نمی داد[۴۲۵]، برمکیان که خود آنها نزد هواخواهان خلیفه متهم به زندقه نیز شدند علاقهٔ خاصی به بحث و نظر داشتند، چنانکه مجالس یحیی برمکی غالباً محل طرح و بحث مطالب فلسفی می شد، و از جمله هشام بن الحکم متکلم شیعی در این مجالس تردد داشت و نزد حاضران به چشم تکریم و تقدم هم نگریسته می شد[۴۲۶]. در عهد مأمون بازار این مناقشات رونق بسیار یافت و خلیفه که تمایلات معتزلی و فلسفی داشت با آنکه در تعقیب زنادقهٔ ثنوی گه گاه مثل جدش مهدی خشونت نشان می داد، احتجاجات در عقاید را تشویق کرد، و به احتمال قوی به سبب همین تمایلات فلسفی بود که بعضی از متشرعه وی را امیرالکافرین خواندند[۴۲۷] و متهم به رفض نمودند[۴۲۸]. مجالس سه‌شنبهٔ او که در آن هر هفته تعدادی از فقها (=متکلمان) و سایر اهل مقالات برای بحث و نظر حاضر می آمدند محل تصادم این عقاید بود[۴۲۹]. حتی در مورد مرتدان هم می‌کوشید با بحث و حجت آنها را از ارتداد بازآورد [۴۳۰]. طرز برخورد بالنسبه ملایم او با اصحاب مقالات موجب شد که در عهد او مکرر کسانی به‌جد یا غیر جد به دعوی نبوت برخاستند[۴۳۱]. مأمون معتقد بود غلبه بر مخالفان باید از طریق حجت باشد نه از باب قدرت، زیر اغلبه مبنی بر قدرت با زوال آن از بین می رود، اما غلبه به حجت دوام دارد و از تجدید و تکرار مقالات مردود مانع می آید[۴۳۲].

باری در عهد اول عباسی، هر چند در بین عوام و در محیط حیات فکری رؤسای آنها در مقابل منکران وحی تحریک و تعقیب و تعزیر و تکفیر رایج بود، در خارج از محدودهٔ تفکر عامه دفاع از وحی در مقابل شبهات مخالفان بر مبنای حجت عقلی مورد توجه قرار گرفت و این توجه مخصوصاً به دنبال نشر مقالات مخالفان به ایجاد علم کلام منجر شد که هدف آن تقریر اصول عقاید اسلامی و دفع شبهات و اعتراضات منکران بر اساس حجت عقلی و اقامهٔ برهان بود. البته آنچه بعد از عهد معتزله و اشعری به عنوان علم کلام شامل بحث عقلی در عقاید بود ظاهراً در دورهٔ آنها، مثل دورهٔ قبل از عهد مهدی، به نام «فقه» خوانده می شد ــ «الفقه فی الدین»، در مقابل آنچه مربوط به علم احکام بود و «الفقه فی العلم» نام داشت. عنوان کتابی هم که در اصول عقاید به امام

ابوحنیفه (۱۵۰ه) منسوب است و **الفقه الاکبر** نام دارد از همین جاست. معهذا بعدها نیز که علم کلام عنوان رسمی آن شد باز همچنان گه گاه از آن به علم «اصول الدین» تعبیر می شد ــ در مقابل «اصول الفقه» که متضمن مبادی استنباط فروع احکام بود [٤۳۳]. عنوان کتاب اشعری: **استحسان الخوض فی علم الکلام** از قدیمترین مواردی است که نام کلام برای این علم ذکر می شود.

در وجه تسمیهٔ این علم به عنوان «کلام» البته توجیه جامعی که اختلاف اقوال موجود را در این باب رفع کند وجود ندارد. با آنکه کلام در مفهوم جدل که امر و اشارات مهدی خلیفه در الزام تصنیف در آن باب منصرف به آن است یادآور تعبیر افلاطونی دیالک تیک می نماید و ممکن است در واقع حاکی از تناسب و توافقی که منشأ این تسمیه است باشد، احتمال ارتباط آنها به نحو قاطع قابل اثبات نیست. این هم که چون بحث در کلام الهی ـ و حدوث و قدم آن ـ تا حدی منشأ قسمتی از مناظرات و مناقشات کلامی بوده است و ممکن است موجب این تسمیه بوده باشد محل تأمل است، چرا که مباحث عمدهٔ این علم محدود به این مسئله نیست. اینکه بعضی نیز آن را علم توحید خوانده اند [٤۳٤] هم البته متضمن تعریفی جامع که شامل تمام مباحث آن بوده باشد نیست. به هر صورت فایدهٔ اشتغال بدین مسائل، که جمع بین «صحیح نقل» با «صریح عقل» است و ارشاد طالبان و الزام معاندان را وسیلهٔ رهایی اذهان از حضیض تقلید به ذروهٔ ایقان می سازد [٤۳۵]، تمام مباحث ناشی از وحی را که اثبات صانع و الزام تکلیف و توجیه مبدأ و معاد و مسئلهٔ نبوت و امامت از آن جمله است نیز در دایرهٔ شمول خویش دارد، و کسانی که در این مسائل دفع شبهات را متعهد بوده اند متکلم خوانده می شده اند، در مقابل فیلسوف که هم در این گونه مسائل بحث می‌کرد اما به توافق با «نقل» متعهد نبود و دفع شبهات را در آنچه به محتوای وحی در اصول عقاید مربوط می شد در عهده نداشت. به هر حال با آنکه در کتب قدمای معتزله و هم در رسالهٔ امام اشعری این نام در این معنی تصریح نشده است، اینکه حکیم ابونصر فارابی (۳۳۹ه) در **احصاء العلوم** مطالب این علم را تحت عنوان علم کلام می خواند سابقهٔ این تسمیه را مقدم بر عصر او و لااقل به اواخر قرن سوم مربوط می نماید.

جالب آن است که خوض در مسائل مربوط به عقاید و آنچه تدریجاً به نام علم کلام موسوم شد، از همان آغاز پیدایش این علم و به احتمال قوی به جهت شباهت و اختلاطی که با فلسفه و علوم منسوب به یونانیان داشت، مورد سوءظن شدید اهل حدیث و

سنت واقع گشت، تخطئه و تحریم شد، و حتی حارث محاسبی صوفی و زاهد معروف که معاصر و مورد تکریم امام احمد بن حنبل بود، به جهت تصنیف کتابی که هر چند نظر به ردّ شیعه و معتزله داشت متضمن مباحث مربوط به کلام بود، از نظر او افتاد [۴۳۶]. در واقع این متشرعه علم کلام را نه فقط بدان جهت که «صحابه» و «سلف صالح» در آن وارد نشده بودند بدعت می پنداشتند [۴۳۷]، بلکه ظاهراً تمسک به دلایل عقلی را در آنچه به وحی مربوط می شود تا حدی متضمن قدح در تکلیف و نبوت یا تردید در آن تلقی می‌کردند. بعلاوه مخالفان کلام به آیات کتاب مثل آیهٔ: **ما ضربوا لک الاّ جدلا** ~ (۵۸/۴۳) و کریمهٔ: و **اذارأیت الذین یخوضون فی آیاتنافاعرض عنهم** ~ (۶۸/۶) و همچنین به احادیثی مانند: **تفکروا فی الخلق ولا تفکروا فی الخالق**،یا خبر مشهور: **علیکم بدین العجایز** متمسک می شدند [۴۳۸]. این طرز تلقی آنها از علم کلام قول معروف: **من تعمق فی الکلام تزندق** [۴۳۹] را در افواه انداخت و متکلمان ادوار بعد، از جمله امام فخر، در تأویل ادلهٔ مخالفان و اثبات فایده یا ضرورت اشتغال به علم کلام مکرر محتاج به استدلال شدند. با این همه، علم کلام تدریجاً ضرورت و کارایی خویش را در دفع شبهات معاندان نشان داد، و متکلمان معتزلی و بعد از آنها اصحاب اشعری و ماتریدی و تلامذهٔ آنها مباحث آن را تنظیم کردند و اقوال ایشان را در دفاع از وحی و نقل بر اساس حجتهای عقلی ممهّد نمودند. چنانکه در **مفاتیح العلوم** خوارزمی (ح ۳۷۲) مباحث و مسائل علم به همین نام ذکر و تقریر شد و از اشارت ابن الندیم (ح ۴۰۰-۳۷۷) در **الفهرست** آنچه را در این زمینه تصنیف شده است می توان با همین عنوان قابل ملاحظه یافت. در این تصنیفها و آنچه بعد از آن به وجود آمد مباحثی که در زمینهٔ دفع شبهات مخالفان مطرح بحث بود تقریر می شد، و هر بحث البته شبهه‌های طبقه یا فرقه‌یی را طرح و حل می‌کرد. فی المثل شبههٔ منسوب به براهمه مسئلهٔ نبوت عامه را مطرح کرد، و شبههٔ دهریه بحث در حدوث عالم و وجود صانع را الزام می نمود، چنانکه قول مشبهه مسئلهٔ توحید و صفات الهی را پیش می آورد، و قول جبریه مسئلهٔ استطاعت و تکلیف را مطرح می ساخت. غالب این مسائل خود موجب طرح مباحث تازه می شد، و این جمله از علم کلام نوعی الهیات به وجود می آورد که در اتکا بر عقل و برهان با فلسفه اشتراک داشت، و در التزام اثبات وحی و نقل از آن جدا می شد. گویی تفاوت آن با فلسفه مخصوصاً در این نکته بود که اهل کلام در بحث عقلی خود را واصل به حقیقت و واجد آن می پنداشتند، اما اهل فلسفه طالب و جویای حقیقت بودند و دایم

برای آنکه از ضلال و انحراف مصون بمانند در آنچه بدان می رسیدند شبههٔ تازه به وجود می آوردند و پیوسته در طلب حقیقت باقی می ماندند. با این حال در بعضی موارد اتکا بر برهان عقلی و اشتمال بر الفاظ و تعبیرات مشابه کلام را هم مثل فلسفه، و مخصوصاً به سبب ارتباط با آن، در نظر متشرعه همچنان مثل اوایل پیدایش آن مورد سوءظن شدید می داشت. بعضی از متکلمان معروف، از جمله امام الحرمین جوینی، در اواخر عمر از اشتغال بدان اظهار ناخرسندی کردند، و امام غزالی که خود در آن زمینه کتب و رسالات متعدد تصنیف کرده بود بعدها در کتاب **المنقذ من الضلال** خویش آن علم را برای مقاصدی که در پیش داشت غیر وافی یافت و در کتابی به نام **الجام العوام عن علم الکلام** طرح و بحث آن گونه مسائل را برای عوام ناروا و موجب حیرت و ضلال شمرد، و در **احیاء علوم الدین** هم آن را با فلسفه مقرون ساخت [۴۴۰].

البته تاریخ کلام را باید از ابوالهذیل علاف آغاز کرد، مناظرات و احتجاجات معتزله و سایر اهل مقالات قبل از وی در واقع تمهید مقدمه برای شروع این تاریخ محسوب است. اینکه سایر معتزله در جهد برای توفیق بین وحی و عقل غالباً عقل را میزان شناخته اند، بر خلاف آنچه بعضی محققان گمان برده اند، سعی آنها را در نیل به آنچه غایت علم کلام است ضایع نمی‌کند، چرا که آنها نیز مثل اشاعره به هر صورت در پی آن بوده اند که از عقاید منسوب به وحی در مقابل شبهات معاندان دفاع نمایند. بعلاوه محیط بالنسبه آزاد مناقشات دینی و هجوم عقاید و آراء هندی و یونانی و انتشار مذاهب سمنی و مجوسی هم اتکا بر عقل را بیشتر از هر امر دیگر برای آنها قابل اعتماد نشان می داده است.

معهذا در زمان ابوالهذیل این مباحث هنوز به همان نام «الفقه فی الدین» یا «اصول الدین» خوانده می شد. این نکته که اشعری با تألیف رساله‌یی به نام **استحسان الخوض فی الکلام** جزو اولین کسانی بود که نام «کلام» را بر این علم نهاد شاید مستندی باشد برای کسانی که او را بانی علم کلام خوانده‌اند. در هر حال نقش ابوالهذیل در تنظیم و تقبیح مباحث علم کلام آن اندازه هست که در هر حال آغاز تاریخ این علم را بدون ذکر نام او غیر ممکن سازد. ابوالهذیل که به قول ابن الندیم در صد و چهار سالگی در گذشت (۲۲۶ﻫ) مع الواسطه شاگرد واصل بن عطا بود. در مناظره با زنادقه و دهریه و غلات و اهل تشبیه حرارت بسیار از خود نشان داد. با این همه خود او از مقالات مخالفان تا حدی متأثر می شد و در مجادله با دهریه و سوفسطائیه تدریجاً به

آراء فلاسفه نزدیک شد. از کتابهای او که ذکر آنها در الفهرست ابن الندیم آمده است چیزی در دست نیست، اما عناوین آنها وسعت حوزهٔ مطالعات و تحقیقات او را نشان می دهد.

ابو اسحق نظّام، ابراهیم بن سیّار، (وفات ۲۳۱ﻫ) که خواهرزاده و شاگرد وی بود، بعدها با استاد از در معارضه درآمد و تعدادی از آراء او را رد کرد. وی نیز از ائمهٔ معتزله و از اکابر اصحاب مقالات و مناظرات شد، و اعتراضات او بر آراء ابوالهذیل چنان تأثیری در اذهان یاران وی باقی گذاشت که شیخ بصره خود را به ردّ و نقض عقاید و شبهات وی ناچار دید. معهذا آنچه موجب شد تا جنبه های منفی و ضعیف آراء او مورد نقد و طعن فوق العادهٔ مخالفان واقع شود تقریرهای انتقادآمیزی بود که ابن الراوندی از آراء او عرضه کرد. اقوالی که بعدها در کتابهای ملل و نحل از جملهٔ فضایح او نقل شد غالباً از همین اقوال ابن الراوندی مأخوذ بود و همواره متضمن صحت و دقت نیست. برای فهم درست اقوال وی و آنچه از این مقوله در کتابهای فوق منقول است همواره باید به کتب خود معتزله، و مخصوصاً کتاب الانتصار خیاط معتزلی در این زمینه رجوع نمود.

شاگرد و معارض او نظّام هم بعدها مثل استاد از جانب مخالفان به عقاید و اقوالی منسوب شد که اصحاب فِرَق چنانکه رسم ایشان است از آن سخنان تعبیر به فضایح می‌کنند، و البته در نقل آن اقوال هم آنها را با تبیین وافی و ادلهٔ معقول اصل تقریر نمی نمایند. تصویری که معتزله و اشاعره و سایر فِرَق در چنین کتابها از یکدیگر عرضه می دارند غالباً از این حیث زیاده از حد مبالغه آمیز و مغرضانه است. به هر حال نظّام قول ابوالهذیل را در باب جزء لایتجزّیٰ بشدت انتقاد کرد، اما اعتراضاتی که بر قول استاد در نفی جوهر فرد کرد او را به تأیید قول فلاسفه که به اعتقاد آنها عالم نه از اجزاء لایتجزّیٰ بلکه از ماده و صورت ترکیب شده است وادار کرد و بالاخره در تقریر اعتقاد خویش ملزم به اظهار قول به طفره و تداخل شد[۴۴۱]، با آنکه مثل استاد ناظر به ردّ دهریه و زنادقه بود، در تعدادی موارد به مقالات آنها منسوب یا نزدیک شد. در بارهٔ او گفته شد که چون بسیار مطالعهٔ کتب فلاسفه کرده بود سخن فلاسفه را به سخن معتزله مختلط گردانید[۴۴۲].

شاگرد و تربیت یافتهٔ او جاحظ، ابوعمرو عثمان بن بحر، (وفات ۲۵۵ﻫ) نویسندهٔ معروف عرب، که مجموعهٔ آثار او دایرة المعارف قسمتی از علوم عصرش محسوب

می شد، با ابوعیسی ورّاق (وفات ۲۴۷) و ابن الراوندی (ح ۲۴۵)، که نیز تربیت یافتهٔ محیط فکری معتزله و اصحاب حلقهٔ نظّام بودند،سه متکلم معتزلی مشرب سوفسطایی گونهٔ عصر خویش بودند که در مسائل مختلف عقاید متناقض اظهار کردند. به تشویق فِرق مختلف در تأیید آنها یا رد مخالفانشان کتاب نوشتند، و باز به تشویق دیگران عقاید و آراء خود را نقض کردند، و گویی بدین وسیله می خواستند به شیوهٔ سوفسطاییان قدیم تبحر خود را در جدل و مناظره نشان داده باشند. به هر تقدیر این شیوهٔ جاحظ در تصنیف کتابهای متضاد خویش چون **عثمانیه** و **امامیه** و **مروانیه** و **عباسیه** و امثال آنها موجب شد که در باب رسالات متضاد ابوعیسی وراق و ابن الراوندی هم کسانی که می خواستند تألیف آن آثار را قادح در صحت ایمان و اعتقاد ایشان یا انتساب آنها را به فرقهٔ خویش موجبی برای طعن در فرقهٔ خویش نشمرند، آنچه را معتزله در باب جاحظ مدعی بودند و تألیف چنین رسالات را از باب سعی در اثبات تبحر او در جدل و مناظره می خواندند، در حق ایشان نیز ادعا کنند [۴۴۳]، وبدین سان تصنیف آثاری را که ورّاق و ابن الراوندی در نشر زندقه ایجاد کردند به داعیهٔ اثبات تبحر در جدل منسوب نمایند.

به هر حال در این دوره، چنانکه احوال و آثار ابوعیسی ورّاق و ابن الراوندی هم در آنچه ابوعیسی تحت عنوان **کتاب الامامه** و **کتاب السقیفه**، و آنچه ابن الراوندی تحت عنوان **کتاب العروس** و **کتاب الامامه** نوشته اند از آن حاکی است [۴۴۴]، فعالیت شیعه نیز در زمینهٔ علم کلام و مباحث مربوط به آن چشمگیر و کاشف ازتقدم آنها براهل سنت و حدیث در این گونه مسائل بود. چون در دوره‌یی که امام احمد حنبل (وفات ۲۴۱) علمای کلام را زندیق می خواند، شافعی (۲۰۴) جزای آنها را چوب زدن می دانست [۴۴۵] و المعتمد خلیفه در بغداد از وراقان تعهد می‌گرفت (۲۷۹) که از معاملهٔ کتابهای مربوط به علم کلام خودداری کنند [۴۴۶]، در بین اصحاب ائمهٔ شیعه متکلمان ماهرو صاحب مقاله‌یی چون هشام بن الحکم (وفات ۱۹۹)، ابوالحسن میثمی، علی بن اسمعیل (نیمهٔ دوم قرن دوم)، یونس بن عبدالرحمن قمی (۲۰۸) و فضل بن شاذان (۲۶۰) پیدا شدند [۴۴۷]، و بالاخره در همان عصر امام ابوالحسن اشعری و حتی ظاهراً قبل از او تعدادی از متکلمان خاندان نوبختی اساس علم کلام شیعه را بنیاد نهادند.

از این جمله ابوسهل نوبختی، اسمعیل بن علی (وفات ۳۱۱ھ) از نزدیکان دستگاه خلیفه المقتدر و خصم متنفذ و مقتدر حلّاج معروف را باید یاد کرد که شیخ

المتکلمین عصر و در واقع رئیس متکلمان شیعی بود و در دربار خلافت کاتب و دارای منصبی تالی مقام وزارت محسوب می شد. وی که حلاج را به سبب «دعوی بابیت» و داعیهٔ انتساب به امامیه برای اصحاب مذهب خویش مایهٔ خطر می دید در دفع او و اثبات کذبش در این دعوی اصرار و اهتمام فوق العاده به خرج داد و از عوامل عمدهٔ توقیف و اعدام او (۳۰۹) بود. علاوه بر آن در رد مخالفان امامیه و نقض اقوال جبریه و معتزله و زنادقه و فلاسفه آثار بسیاری که تعداد آنها بالغ برسی وهفت مجلد می شد پرداخت که برخی از آن حکایت ازفعالیت او در مناظرات فِرَق و اهل کلام دارد، از آن جمله کتاب **التنبیه** در امامت، کتاب **تثبیت الرساله** در نبوت، کتاب **حدث العالم** در نفی قدم عالم و کتابی در باب رؤیت خدای تعالی و محال بودن آن، که ازهیچیک از آنها جز بعضی عبارات پراکندهٔ منقول در آثار دیگران چیزی باقی نیست. وی مجلسی داشت که جماعتی از متکلمان در آن حاضر می آمدند، و چنان به بحث و مناظره در مباحث کلام علاقه داشت که در باب عنوان نیابت خاص هم که عده‌یی وی را شایستهٔ آن می دانستند تصور معارضه و دعوی را نیز به خاطر راه نداد[۴۴۸]. غیر از معارضهٔ حلاج، دعوی شلمغانی معروف به **ابن العزاقر** که نیز مثل حلاج نخست مدعی بابیت و سفارت بود رد کرد[۴۴۹] و **ابن العزاقر**، که بعدها معارض حسین بن روح نوبختی از نواب اربعهٔ امام غایب گشت، سرانجام عقاید الحادی ظاهر کرد و به سبب آن گونه دعاوی مورد عقوبت و قتل واقع شد (۳۲۲). با این حال، هم بعضی آثار او که در دورهٔ استقامت نوشته بود در نزد شیعه همچنان معتبر تلقی شد[۴۵۰] و هم دعاوی الحادی او که از جمله شامل قول به حلول بود تا مدتها بعد از وی نزد کسانی چون بنی بسطام و یاران آنها باقی ماند[۴۵۱].

ابومحمد نوبختی حسن بن موسی (وفات ح ۳۱۰ه) خواهرزادهٔ ابوسهل نوبختی و صاحب کتابی در **فرق الشیعه** نیز، در کلام و مناظرات تبحر و علاقهٔ بسیار داشت، و هر چند از کتابهای عدیدهٔ او نیز که بالغ بر چهل اثر می شد چیزی در دست نیست، از مجرد عنوان آنها تبحروی در کلام و توجه وی به مباحث فلسفهٔ یونانی و اقوال ارسطو نیز استنباط می شود. از این جمله کتاب **الآراء و الدیانات** او، که پاره‌یی منقولات آن در **مروج الذهب** مسعودی و **تلبیس ابلیس** ابن الجوزی و شرح **نهج البلاغهٔ** ابن ابی الحدید آمده است و ظاهراً ناتمام هم مانده بوده است، حاکی از تبحر وی در مذاهب و دیانات مختلف حتی در آراء و عقاید سوفسطائیه و رواقیان و دیگر فلاسفهٔ یونان و مقالات ثنویه و صابئین و هندوان می نماید، و پیداست که نقش او را در توسعهٔ علم کلام باید با نظر

تقدیر نگریست. به هر حال وی متکلمی شیعی بود، و به سبب علاقه به فلسفه، ناقلان کتب فلسفه هم در نزد او تردد می‌کردند، و شاید اینکه معتزله هم وی را به مذهب خود منسوب می‌کرده‌اند [۴۵۲] ناشی از آن باشد که یکچند با آن فرقه منسوب و مربوط بوده باشد.

شیخ ابواسحق نوبختی ابراهیم بن اسحق (وفات اوایل قرن چهارم) از اکابر این خاندان و از اعلام متکلمین شیعه محسوب است و اینکه علامهٔ حلّی از وی به عنوان شیخ و استاد سخن می‌گوید این دعوی را تأیید می‌کند. از احوال او اطلاعات درستی در دست نیست و در بارهٔ اسناد کتابی هم که در باب کلام دارد برای محققان خلطهایی روی داده است [۴۵۳]. این اثر وی که به نام **کتاب یاقوت** نام دارد به وسیلهٔ علامهٔ حلّی (۷۲۶) که آن را حاوی مسائل عمدهٔ علم کلام می خواند تحت عنوان **انوار الملکوت فی شرح الیاقوت** شرح شده است، و بعد از علامه هم خواهرزادهٔ او سید عمیدالدین حلّی عمیدی (۷۵٤) ضمن شرح **انوارالملکوت**، دوباره به بحث و شرح در **یاقوت** پرداخته است، و در واقع بین علامه و نوبختی محاکمه گونه‌یی کرده است. به هر حال **کتاب یاقوت** شیخ ابواسحق نمونهٔ جالبی از قدیمترین تألیفات جامع شیعه را در باب علم کلام و مسائل عمدهٔ آن عرضه می‌کند و **انوارالملکوت** دقایق آن را تقریر و ایضاح می‌نماید. از ردّی که بر پاره‌یی آراء خاص اشعری (وفات ۳۲٤) مثل قول به کلام نفسی [۴۵٤] دارد و از اینکه قول محمدبن زکریای رازی (وفات ۳۱۳) را در باب لذت که او آن را عبارت از رهایی از الم می خواند رد می‌نماید [۴۵۵] پیداست که تاریخ تألیف **کتاب یاقوت** و عصر حیات مؤلف را باید در همان دوران ظهور مقالات اشعری دانست. از کتاب دیگر وی موسوم به **کتاب الابتهاج** که ظاهراً متضمن اثبات ابتهاج برای ذات باری بوده است نشانی در دست نیست و ظاهراً قول وی در این باب با آنچه از بعضی فلاسفه دراین مسئله نقل است ارتباط داشته باشد [۴۵۶]. باری، بدان گونه که از مقالات آل‌نوبخت و سایر متکلمان شیعه بر می آید، ظاهراً مدتها قبل از آنکه امام اشعری آنچه را علم کلام اهل سنت تلقی شد بنیاد نهد علم کلام به وسیله معتزله و شیعه اساس ممهّد و محکم داشت.

با این همه، هر چند در همان عصر ظهور ابوالحسن اشعری، ابومنصور ماتریدی نیز اقوالی شبیه به مقالات وی در ردّ معتزله و در الزام متکلمان به رجوع به اعتقاد سلف اظهار کرد امام اشعری را از جهت تأثیری قوی که در محیط مناظرات بصره و بغداد باقی گذاشت بنیانگذار واقعی کلام اهل سنت تلقی کرده‌اند. وی که خود تا چهل سالگی

طریقهٔ معتزله داشت، بعد از ترک آن مذهب و انکار مقالات آنها در خلق قرآن، و در نفی رؤیت و قول به قدرت و اختیار انسان بر فعل [۴۵۷]، در باقی عمر با تصنیف کتب در ردّ معتزله و با مناظره با مخالفان سعی کرد آنچه را نزد وی اعتقاد اهل سنت محسوب می شد با ادلهٔ عقلی اثبات و تقریر کند، و در تبیین این عقاید به طور بارزی راه وسط را که حد فاصل بین حشویه و قدریه و جبریه و معتزله بود پیش گیرد [۴۵۸]. وی در طرح و تبیین این عقاید نیز کتابهای بسیار نوشت که از آن جمله رسالهٔ **استحسان الخوض فی علم الکلام**، **رسالة اللمع**، و مخصوصاً کتاب **مقالات الاسلامیین** و رسالهٔ **الابانة عن اصول الدیانة** اساس تعالیم وی را دراستعمال ادلهٔ عقلی و حدود آن نشان می دهد. با آنکه خود در فروع و فقه به مذهب شافعی و حتی مذهب امام حنبل گرایش نشان می داد، آنچه او به نام عقاید اهل سنت تقریر کرد به آسانی اعتماد اهل سنت را جلب ننمود، حتی پیروان وی که به نام اشعریه و اشاعره خوانده شدند بعدها بعضی دستکاریها را در آن ضروری دیدند.

در بین قدمای اشاعره قاضی باقلاّنی ابوبکر محمد بصری مالکی (وفات ۴۰۳ھ) که به یک واسطه شاگرد او محسوب می شد مذهب کلامی او را با مزید ادله و با تعدیل و تنقیح لازم به نحو جالبی تبیین و تقریر نمود. در بین آثار وی غیر از کتاب **اعجاز القرآن**، که از جهت علم بلاغت و مسائل مربوط به نقد ادبی هم اهمیت دارد، **کتاب التمهید فی الرّد علی الملاحده و الرافضه و الخوارج و المعتزلة** وی تقریباً الگوی مورد تقلید کلام اهل سنت تلقی شد و باقلاّنی در این کتاب اقوال ارباب دیانات را هم معروض انتقاد ساخت. قدرت احتجاج وی را غالباً ستوده اند، و اینکه ابن‌تیمیّهٔ حرّانی او را در بین متکلمان از قدیم و جدید سرآمد و بیمانند خواند [۴۵۹] شاید تا حدی به خاطر احتجاج او با قیصر بیزانس در مسئلهٔ انشقاق قمر باشد. چون بر حسب آنچه از قول خود وی نقل است، وقتی همراه عده‌یی از جانب عضدالدوله دیلمی به دربار بیزانس رفت و قیصر در این باب از وی سؤال کرد و عدم شهادت غیر مسلمین را قادح در صحت وقوع آن خواند، وی داستان مایدهٔ عیسی را که نزد نصارا مذکور و مقبول است در مقابل آن خاطرنشان نمود و خصم را به سکوت واداشت. این احتجاج وی به مذاق این بحاث مجاهد و مجادل باید زیاده خوشایند آمده باشد.

اما قول ابن خلدون که در **مقدمهٔ** تاریخ خویش طرح مباحث مربوط به جوهر فرد و عدم تقرر اعراض را به ابداع وی منسوب می دارد ظاهراً از مسامحه خالی نیست، زیرا

سابقهٔ این بحث به مقالات معتزله می رسد، و قول به وجود جزء لایتجزیٰ که ابواسحق نظّام در ردّ آن سعی به جا آورد منسوب به ابوالهذیل علاّف است، و در تقریر آن سهم باقلاّنی ظاهراً باید فقط این اندازه بوده باشد که تمام لوازم و نتایج حاصل از قول به وجود جزءلایتجزیٰ را استنباط کرد و آن را مبنای ادلّه‌یی جهت مقالات اهل سنت ساخت. در واقع قول به وجود جوهر فرد که فلاسفهٔ ارسطویی و بسیاری از متأخران اهل کلام در نفی آن ادلّهٔ قوی آورده‌اند در نزد باقلاّنی و ابوالهذیل و بعضی دیگر از متکلمان از یک سو مبنایی برای اثبات حدوث عالم و جواز معاد جسمانی تلقی می شد، و از سوی دیگر قول فلاسفه را در باب ترکیب اجسام از هیولی و صورت که در استنتاج نهایی غالباً منجر به قول به قدم مادّه و نفی حدوث عالم می شد نقض می‌کرد، و عدم جوازخرق‌والتیام در جرم فلکی را که مبنای انکار یا تأویل آنها از برخی اقوال دعاوی مذکور در وحی می‌گشت باطل می نمود [۴۶۰]. در عین حال این قول در نزد باقلاّنی نفی سببیت را هم که به اعتقاد اشاعره تصدیق به قدرت نامتناهی الهی قول بدان را الزام می نماید القا می‌کرد، و به دنبال آن وقوع خوارق و معجزات را هم خالی از الزام شبهه نشان می داد، و بدین گونه آنچه را فلاسفه علل و اسباب می خواندند اشاعره در مرتبهٔ مُعِدّات قرار می دادند، و تبدلات امور را به عنوان تعاقب اعراض به مجرد مشیت و ارادهٔ الهی منسوب می نمودند، و در حقیقت نفی علت را جزو مبادی عقاید خویش تلقی می‌کردند.

با این همه، مساعی باقلاّنی و سایر اشاعره تا مدتها همچنان در نزد عامهٔ اهل سنت خاصه حنابله و کرّامیّه با قبول این علم مواجه نشد و حتی مدتها بعد از عهد باقلاّنی نیز، شیخ‌الاسلام هرات خواجه عبدالله انصاری (وفات ۴۸۱ﻫ) ضرورت تحذیر عامه را از توجه به کلام لازم دید و در این زمینه کتابی به نام **ذمّ‌الکلام** تصنیف نمود. اما حدوث فتنهٔ مذهبی در خراسان به عهد وزارت عمیدالملک کندری (۴۵۰) که منجر به لعن و طرد اشاعره و روافض شد و علمای شافعی را به خروج از خراسان ملزم کرد، سرانجام موجب پیدایش یک مدافع جدید این مذهب در وجود امام ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله الجوینی و جلب حمایت وزیر مقتدر الب ارسلان و ملکشاه سلجوقی خواجه نظام‌الملک طوسی شافعی (۴۸۵) از اصحاب این مذهب گشت. در بین علمای اشعری که در این «محنهٔ ثانیه» آزار دیدند و حتی مجبور به ترک خراسان شدند[۴۶۱]، ابوالمعالی جوینی به بغداد رفت و بعد از آنکه چهار سال در مکه و مدینه به تدریس و فتوا پرداخت به دعوت نظام‌الملک وزیر به خراسان بازگشت (۴۵۵) و تا پایان عمر (۴۷۸) با عنوان

امام‌الحرمین که یادگار دوران تدریس و اقامتش در مکه و مدینه بود در مدرسهٔ نظامیه‌یی که خواجهٔ وزیر در نیشابور برای وی ساخت به ترویج مذهب اشعری و تعلیم فقه شافعی پرداخت و در کتابهایی چون **العقیدة النظامیه**، **الارشاد الی قواطع الادله**، و **الشامل فی اصول‌الدین** مبادی اشاعره را به طرز تازه‌یی بر اصول برهانی و تا حدی نزدیک به منهج فلاسفه تمهید نمود.

ابوحامد غزالی (وفات ۵۰۵ هـ) شاگرد او نیز در علم کلام همین شیوه را دنبال کرد و بیش از پیش به طریقهٔ فلاسفه نزدیک شد و به همین سبب نیز نزد اصحاب حدیث، مخصوصاً مالکیه و حنابلهٔ بغداد و مصر، به تمایلات فلسفی متهم گشت. کتاب معروف او در این زمینه **الاقتصاد فی الاعتقاد** از تأثیر فکر و شیوهٔ تقریر امام‌الحرمین خالی نیست. در بین سایر آثار او که متضمن مسائل کلام و مناظرات است از جمله **الرسالة القدسیه**، **الرّدالجمیل علی من غیّرالتوراة والانجیل**، **فضایح الباطنیه** معروف به **المستظهری** و رسالهٔ **فیصل التفرقه** را باید نام برد. اقدام وی به تألیف **مقاصد الفلاسفه** و سپس به تصنیف **تهافت الفلاسفه** اشتغال ذهن وی را به فلسفه بیش از آنچه در مناظرات مربوط به کلام مطرح است نشان می‌دهد. معهذا خود او در اواخر عمر از اشتغال به علم کلام و از صرف اوقات در آن اظهار ندامت داشت، چنانکه در کتاب **احیاء علوم‌الدین** نسبت به آن نظر نامساعد اظهار نمود و در **المنقذمن الضلال** آن را برای هدف خویش هم غیروافی شمرد و در **الجام العوام** به تحذیر عامه از توجه بدان پرداخت [۴۶۲].

با آنکه طعن غزالی در فلاسفه و مخصوصاً کتاب **تهافت الفلاسفه** او به حیثیت فلسفه در نزد متشرعه لطمه‌یی قوی وارد کرد و حتی کسانی چون امام شهرستانی مؤلف کتاب **الملل والنحل** را به تصنیف اثری در نقد مقالات فلاسفه تحت عنوان **مصارع الفلاسفه** واداشت، کلام از عهد غزالی و حتی از دورهٔ امام‌الحرمین تدریجاً بیش از پیش به فلسفه نزدیک شد، چنانکه شهرستانی (وفات ۵۴۸) در **نهایة الاقدام فی علم الکلام**، امام فخررازی (وفات ۶۰۶) در **المحصّل**، سیف‌الدین آمدی (۶۳۱) در **ابکارالافکار** کلام را به طوری با فلسفه آمیختند که متشرعه و امثال ذهبی و ابن‌حجر آنها را به گرایشهای فلسفی منسوب نمودند. بالاخره در نزد متأخران قوم، چنانکه ابن‌خلدون هم در بارهٔ احوال کلام در عصر خویش اشارت دارد، کلام به نحو بارزی با فلسفه التباس یافت و سرانجام در نزد قاضی عضدالدین ایجی (وفات ۷۵۶) مؤلف کتاب **المواقف**، کلام به همین جهت جوهر حیاتی خود را از دست داد و به ضبط و نقل اقوال مختلف و احتجاج در آنها

منحصر گشت. معهذا نزد متکلمان شیعه، از جمله خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲) مصنف **تلخیص المحصل** و **تجرید الاعتقاد**، و شاگرد وی علامهٔ حلّی مؤلف **کشف المراد** و **انوار الملکوت**، امتزاج با فلاسفه بکلی مانع رشد مستقل کلام نشد و مخصوصاً مسئلهٔ امامت و نبوت در تقریر آنها و هم در تبیین ابن میثم بحرانی (وفات ۶۹۹) در **قواعد المرام فی علم الکلام** ادلهٔ جالب و قابل ملاحظه یافت و بدین‌سان علم کلام، در شکل شیعی آن، هدف نخستین خود را همچنان دنبال کرد.

البته خوض در جزئیات مسائل مربوط به کلام و تطور تدریجی آن در ارتباط با فلسفه در سیر در تاریخ ادیان ضرورت ندارد، اما ذکر این نکته که اثبات امامت در کلام متفرع بر اثبات نبوت خاصه نیز هست محقق را متوجه به اهمیت نقش کلام در تحقیق ادیان می‌کند و نشان می دهد که ضرورت توفیق بین عقل و وحی در این مسئله متکلمان اسلامی را مخصوصاً در مقابل نصارا و یهود و مجوس ملزم به بحث در اساس وحی که عبارت از نبوت عامه است می دارد. اینجاست که کلام اسلامی جواب به سؤال از قول «ما»، «هل»، «لِمْ»، «کیف»، و «مَن» را در مورد «نبی» وسیله‌یی برای اثبات نبوت عامه و خاصه می یابد و بدین گونه ضرورت و فایدهٔ خود را در تعیّن و تمایزی که با الهیات نصارا و یهود دارد نشان می دهد. در واقع قول «ما» در این مورد تعریف «نبی» را مطالبه و تقریر می‌کند، و قول «هل» به این مسئله که آیا وجود وی در نزد عقل متضمن هیچ ضرورتی هست یا نیست جواب می دهد، قول «لِمْ» علت غایی وجود نبی و وجه حکمت مربوط به بعث وی را بررسی می‌کند، چنانکه قول «کیف» صفات نبی و آنچه را نبوت بدان تحقق پیدا می‌کند جستجو می نماید، و قول «مَن» به تعیین شخص نبی و تخصیص رسول خدا به اوصاف آن ناظر می شود [۴۶۳]. البته در باب امامت هم که مورد نزاع عامه و خاصه از مسلمین است جواب به همین «مسائل خمس» کلام شیعه و سنی را از یکدیگر جدا می‌کند [۴۶۴] و نظرگاه آنها را در آنچه به منشأ حکومت مربوط است از هم متمایز می نماید.

در مورد سایر دیانات نیز هر جا شبهات مخالفان پیش آمد پیدایش نوعی علم کلام برای دفاع از وحی ضرورت پیدا کرد. اما اگر یک داعی عمده در اشتغال به بحث و نظر در اصول عقاید اقناع نفس در صحت اعتقادات موروث باشد، این نکته که در بین قدمای یهود به سبب رسوخ در اعتقاد موروث فرصتی برای ظهور مباحث کلامی پیش نیامده باشد با توجه به محدودیت آن دیانت به قوم خاص غریب نیست. پیدایش

این فرصت برای مسلمین از همان عهد نزول وحی پیش آمد که معطّلهٔ عرب در مکه وجود صانع واحد و نبوت عامه را انکار می نمودند و یهود و نصارا در مدینه در مورد نبوت خاصه اظهار شک یا انکار می‌کردند. در مورد یهود چنین شکوک و شبهات، هر چند بنا برمشهور در همان عهد انبیا هم اظهار شد، در عقاید عامه رسوخ مستمری نیافت، و تأثیری که در محیط فکری قوم باقی گذاشت غالباً در حدود تفرقه‌های سیاسی ماقبل داود یا مابعد سلیمان متوقف ماند. معهذا شک نیست که تبعید بابل و انهدام نهایی اورشلیم به وسیلهٔ رومیان و تمام آنچه یهود را در ادوار بعد از عهد سلیمان با عقاید و آراء اقوام دیگر مواجه کرد البته برای قوم دواعی قوی جهت برخورد با این گونه شبهات و شکوک پیش آورد و ناچار احتجاجات عقلی هم برای دفاع از عقاید موروث مأخوذ از وحی انبیا برای ایشان ضرورت پیدا کرد [۴۶۵]. از جمله مسئلهٔ خیر و شر و تجویر و تعدیل که لازمهٔ آن است ظاهراً ارمغان دوران تبعید بابل بود و وقتی از طریق ثنویهٔ مجوس در آنجا در بین یهود رخنه کرد در کتاب «ایوب» و قصهٔ او مجال طرح و بحث یافت. همچنین قول به حشر و معاد هم که پاداش اخروی لازمهٔ آن بود ونیزقول به ظهور مسیح خداوند،بیشتر در همین ادوار مصایب ناشی از تبعید و جلای وطن در نزد آنها نفوذ و رسوخ پیدا کرد و موضوع ردّ و قبول گشت [۴۶۶].

برخورد با دنیای هلنیستی روم هم از اسباب آشنایی یهود با فلسفهٔ یونانی شد و در افکار قوم تأثیر باقی گذاشت، چنانکه در آنچه به نام **امثال سلیمان** خوانده می شود صبغهٔ فکر افلاطونی، و در کتاب **جامعه** نشان فلسفهٔ رواقی هست و حتی بعضی از اجزای منحول منسوب به تورات (آپوکریفا) هم نشانه‌هایی از نفوذ فکر فلسفی را نشان می دهد. نفوذ این افکار در برخورد با تجارب و مصایبی که از عهد مابعد سلیمان آغاز شد و در تبعید بابل و پراکندگی عهد رومیان به اوج رسید البته نمی توانست یهود را در مورد عقاید موررث در همان خلوص و رسوخ نسبی قدیم باقی گذارد، از این رو تلاش اهل نظر برای رفع شبهات و تلفیق بین شرع و عقل ضرورت یافت.

اولین اهتمام در این زمینه در عهد هلنیستی به وسیلهٔ فیلو حکیم یهودی اهل اسکندریه (وفات ۵۰ میلادی) ظاهر شد، که هر چند شریعت موسی را با یقین قاطع منبع حکمت و عین حقیقت تلقی می‌کرد اثبات توافق آن را با عقل که در نزد وی حکمت افلاطونی تعبیر کامل آن محسوب می شد لازم دید، و نوعی حکمت دینی التقاطی به وجود آورد که در آنچه به شریعت مربوط می شد غالباً تمسک به تأویل

می‌جست. به هر حال غالب حوادث و اشخاص واقعی و تاریخی مذکور در تورات را از طریق تمسک به تأویل رمزی به اوصاف انتزاعی تبدیل می‌کرد. معهذا مدعی بود که حکمت یونانی مأخوذ از شریعت موسی است و با آنکه در تقریر شریعت به طرز تقریر فلسفی نزدیک می‌شد، تعلیم کلامی و فلسفی وی صورت دستگاه مضبوط و منسجمی هم نداشت [٤٦٧]. به هر تقدیر یهودیت خالص باستانی که در مقابل هلنیسم غالباً خود را مقاوم و تأثیرناپذیر نشان می‌داد به این تعلیم توجه زیادی اظهار ننمود و اکثر ربّانان قوم مطالعه و تحقیق در این گونه مسائل را تحریم یا تقبیح کردند، و تعلم فلسفهٔ یونانی و اشتغال به این مباحث را امری دانستند بیفایده که فقط ساعتی از عمر را باید در آن مصروف داشت که «نه شب باشد و نه روز» چرا که روز و شب را جز به مطالعهٔ شریعت نباید مصروف داشت [٤٦٨].

معهذا در دنیای اسلام، از همان دوران نزول وحی، یهودیت در مدینه به دفاع از خود ناچار شد، و در مقابل انکار نسخ در شریعت متهم به تحریف و تبدیل در کتاب گشت. بعدها نیز در عهد عباسیان، مقارن اعتلای نهضت معتزله و در دوران مجالس مأمون و واثق، ورود در مناظرات با سایر ارباب دیانات را جهت رفع شبهات مخالفان و اتهامات وارد بر شریعت خویش اجتناب ناپذیر یافت. تحت تأثیر این مناظرات حتی تفرقه‌های مذهبی تازه‌یی نیز در بین آنها به وجود آمد- عنانیه و قرائیم. اینکه قسمت عمدهٔ میراث اندیشهٔ آنها در کلام و فلسفه در این ادوار در بغداد و مصر و اندلس به زبان عربی تصنیف شد با توجه به محیط فعالیت قوم البته قابل درک است. با این حال از بعضی آثار قوم فقط نقلهای عبری و یا لاتینی مربوط به قرون وسطی باقی است.

در بین متکلمان یهود در این ایّام داود بن مروان الرقّی معروف به المقمّص را باید یاد کرد که ظاهراً در عصر حیات ابن الراوندی می‌زیسته است و تا اواسط نیمهٔ دوم قرن سوم هجری (ح ۲۷۶هـ /۸۸٤م) هم زنده بوده است. وی کتابی به نام **عشرون مقالات (بیست گفتار)** در مسائل مربوط به کلام تألیف کرد که طی آن مسائل مورد بحث معتزله را در ارتباط با شریعت یهود مورد بررسی قرار داد. متن عربی کتاب البته به صورت کامل در دست نیست، اما چون مصنف برحسب عادت اهل تعلیم در آغاز پاره‌یی مقالات اقوال گذشتهٔ خود را بر سبیل تلخیص و تکرار به اجمال یاد می‌کند در آنچه باقی است قسمت عمدهٔ مطالب کتاب را از روی قراین می‌توان بازسازی کرد. از این جمله چنان برمی‌آید که نویسنده در تقریر بحث خود را ملتزم به ایجاز و در بیان ادله

متعهد به نقل «حجت صادقه» می یابد. در بین این اقوال از جمله قول وی در ردّ بعضی مقالات ابن الراوندی التزام وی را به نقض شبهات مربوط به نبوت عامه نشان می دهد. بحثی هم که در باب غائیت انسان و مسئلهٔ خیر و شر عالم دارد از توجه او به مناظرات رایج در عصری که در آن بین قدریه و مجبّره در این بابها مباحثات بالنسبه دقیق وجود داشته است حاکی است[٤٦٩].

بعد از وی از سعید بن یوسف الفیّومی (ح ۳۳۱هـ /۹۴۲م) باید یاد کرد که معروف به سعدیا گائون، یا گائون است. وی از پیشوایان بزرگ کلام و حکمت یهود و از ائمهٔ تفسیر و سنن قوم محسوب است و غیر از ترجمه و تفسیر تعدادی از متون دینی، آثار وی از جمله شامل ردّ فرقه های مبتدعهٔ یهود هم هست. از این جمله در بین تصنیفات وی **کتاب الرّد علی عنان**، در ردّ عنانیه، **کتاب التمییز** در ردّ بر قرائیم، و **کتاب الرد علی حیویه البلخی** شامل بر ردّ حیوی+ یهودی مرتد بلخی است. در بین آثار کلامی او **کتاب الامانات و الاعتقادات** متضمن مباحث کلامی و فلسفی است، و کتاب دیگرش موسوم به **تفسیر کتاب المبادی** شرح یک کتاب منحول منسوب به ابراهیم است با بعضی عقایدیونانی، و سعدیا در شرح آن به نوعی تلفیق بین حکمت یونانی با اعتقادات یهودی سعی دارد. متن عربی **کتاب الامانات** به وسیلهٔ لنداور+ در شهر لیدن (۱۸۸۰) و متن عربی **تفسیر کتاب المبادی** با ترجمهٔ فرانسوی آن به وسیله لامبر+ در شهر پاریس (۱۸۹۱) نشر شده است. سعدیا در این رسالات و سایر آثار خویش می‌کوشد تا معلوم دارد که بین فلسفه و دین هیچ گونه تباین نیست بلکه این هر دو در نیل به حقیقت مؤید و مکمل یکدیگر نیز هستند. الگوی سعدیا در تبیین فلسفه‌یی مبنی بر اعتقادات دینی بدون شک باید آثار حکمای اسلامی بوده باشد[٤٧٠].

تعداد دیگری از صاحبنظران قوم را هم در اینجا می توان نام برد که سعی در جمع بین وحی و عقل آنها را به فلسفهٔ یونانی و مکتبهای افلاطونی یا ارسطویی سوق داده است. از آن جمله نام ابن جبرول+ مالقی (وفات ح ٤٤٩هـ /۱۰۵۷م) مؤلف کتاب معروف **ینبوع الحیاة**+ را باید ذکر کرد که متن عربی آن مفقود است، اما ترجمهٔ لاتینی آن شهرت و تداول بسیار دارد. همچنین نام ابن میمون قرطبی (وفات ۶۰۱هـ /۱۲۰٤م) مصنف کتاب **دلالة الحایرین** که آراء حکمای اسلامی از طریق آن کتاب در اندیشهٔ

+ Hiwi, S. Landauer, M.Lambert, IBN Gabirol, Fons Vitae

توماس داکویناس و حتی در آراء باروخ اسپی نوزا تأثیر قابل ملاحظه داشت. معهذا خوض در این گونه آثار بحث را به تطور فلسفهٔ یهود در قرون وسطی می‌کشاند که اینجا مراد نیست. آنچه در اینجا موردنظر واقع است وجودشبهات وشکوک دراعتقادات قوم است درباب وحی، که درمحیط مشاجرات متکلمین وفلاسفهٔ اسلامی بشدت رنگ عقاید و آراء آنها را دارد و هر چند نصارا و مجوس هم در قلمرو اسلام تحت‌تأثیر این جریانات فکری واقع بوده‌اند ظاهراً متفکران یهود تجانس بیشتری با حکمت و کلام مسلمین نشان داده‌اند. از جمله در بین فرقهٔ قرائیم آثاری در زمینهٔ کلام به وجود آمد که به نحو بارزی از فکر معتزله متأثر به نظر می رسید. در آثار اکثر متکلمان یهود، مقالات و اقوالی اظهار شد که با اندک اختلاف می توانست به متکلمان اسلامی منسوب گردد [۴۷۱].

جالب آن است که در پایان عهد سلطهٔ اسلام در اندلس هم یک فیلسوف ضدفلسفه نظیر غزالی در بین یهود در اسپانیا پیدا شد و حرکت تازه‌یی به مباحثات کلامی داد. وی حسدای برشلونی + (وفات ۸۱۳هـ /۱۴۱۰م) معروف به کریسکاس + بود که مثل امام غزالی و ظاهراً تحت‌تأثیر آثار اواخر عمر او، به معارضه با فلسفه برخاست، و هم مثل او کوشید تا نشان دهد که عقل نظری راه به حق نمی برد، برای نیل به حق باید به نور وحی که نور خداوندی است استضائه کرد. با آنکه این دعوی مانع از توجه بعضی مستعدان قوم به استمرار در فلسفه نشد، با تمایلات ذهنی متشرعهٔ یهود توافق بیشتر داشت. معهذا سوءظن نسبت به مقالات فلاسفه در بین متشرعهٔ یهود هم مثل متشرعهٔ اسلام همچنان باقی ماند، اما با تأثیری که اندیشهٔ حسدای در افکار اسپی نوزا بخشید این حکیم بزرگ متوحد تمام اروپا را هم مع‌الواسطه مرهون غزالی ساخت [۴۷۲] و بدین گونه امام ابوحامد طوسی از یک طریق دیگر نیز غیر از طریق دکارت + و پاسکال + [۴۷۳] در فلسفهٔ غربی و الهیات مسیحی تأثیر گذاشت. اهتمام حسدای در ردّ و نقد ابن‌رشد هم که او را از پیشروان نهضت رنسانس اروپایی ساخت، انتقام یک شاگرد یهودی غزالی از شارح اسپانیایی فلسفهٔ ارسطو بود- که با تصنیف کتاب **تهافت التهافت** به مبارزه با غزالی و **تهافت الفلاسفهٔ** او برخاسته بود.

با آنکه کلام اسلامی که از مجادلات فِرَق پیدا شد در آغاز تکوین در تعدادی مباحث، از جمله مسئلهٔ خلق و حدوث قرآن و به قولی در مسئلهٔ اختیار و قدر نیز، از

+ Hasdai Barceloni, Crescas, Descartes, Pascal

بعضی اقوال متألهان مسیحی مخصوصاً در شام و عراق متأثر شد، در بوزنطیه (بیزانس) و اندلس (اسپانیا) و صقلیه (سیسیل) از طریق حکمت و تعلیم در الهیات مسیحی تأثیر گذاشت، و آنچه در نزد آباء کلیسای روم هم به عنوان الهیات اسکولاستیک مدافع ایمان در مقابل عقل شد و بین وحی و عقل توافق و تلفیق ایجاد کرد طی قرنها مع الواسطهٔ یهود یا بلاواسطه از حکمت و کلام اسلامی بهره جست و بدین گونه، کلام مسیحی، مخصوصاً در آنچه از غزالی و فارابی و ابن سینا و ابن رشد اخذ کرد، آنچه را کلام اسلامی به وی مدیون بود با بهره‌یی مضاعف از آن باز پس گرفت. البته برخلاف دنیای اسلام که از همان عهد نزول وحی، در خود سرزمین حجاز، با عقاید نصارا و با قول ایشان در باب عیسی مسیح و تثلیث مقدس آشنایی داشت، دنیای مسیحی، چه در بیزانس و چه در روم، از اسلام و تعالیم آن تصور درست و دقیقی حاصل نکرده بود. چنانکه در قلمرو بیزانس آنچه فی المثل بارتلمی ادسایی+ (ح ۹۰۰م) در مناظره با یک متکلم مسلمان در ردّ نبوت خاصه بدان تمسک می‌کرد [٤٧٤] از حد مشتی مفتریات بی اساس نمی‌گذشت. در قلمرو کلیسای لاتین هم اینکه ریکالدوس دسانتا کروچه+ راهب فرانسیسکن در ردّی که بر مسلمین نوشت وحی کتاب را القای شیطانی خواند، و اینکه دانته شاعر ایتالیایی در کومدی الهی (دوزخ ۳۵/۳۷) آن کس را که به قول وی «پاشندهٔ بذر رسوایی و نفاق» بود در درک نهم دوزخ جای داد نیز بر همین ناشناخت ناشی از خامی و تعصب عامیانه مبتنی بود.

حتی اینکه یک پاپ روم، سیلوستر دوم+ (وفات ۱۰۰۳م) که با فرهنگ اسلامی آشنایی داشت و ضرورت آشنایی درست با عقاید و معارف مسلمین را الزام و تشویق کرد، خود در نزد متعصبان «کاتولیک‌تر از پاپ» به ارتباط با ارواح خبیث و با عالم ظلمات شیطانی منسوب شد، رسوخ تعصب ناشی از جهالت را در این باب در بین عامهٔ نصارا تابع کلیسا نشان می دهد. نفرت و وحشت از معارف غیردینی آنها را مدتها نه فقط نسبت به یونانیان که فلسفهٔ شرک و آنچه رسولان عیسی با آن مبارزه کرده بودند منسوب به آنها بود بدبین نگه داشت، بلکه نسبت به مسلمین و یهود هم که شارح و مروّج آن فلسفه بودندنیز به وحشت و سوءظن دچار ساخت. در فاصلهٔ قرن هشتم تا پانزدهم میلادی که دوران اعتلای حکمت اسکولاستیک محسوب است نیز در بین آباء

+ Barthélemy d'Edesse, Ricaldus de Santa Croce, Sylvestre II

کلیسا و استادان مدارس و صوامع قوم کسانی پیدا شدند که ورای معارف مأخوذ از کتاب مقدس، هرگونه علم دیگر را به دیدهٔ تحقیر یا سوءظن تلقی می‌کردند. چنانکه فلسفه را ابداع شیطان می‌خواندند و معتقد بودند که آن را مثل گوسالهٔ زرین یهود- گوسالهٔ سامری- باید درهم کوبید و خُرد و تباه کرد و از ضلال و خطای آن در امان ماند. پطردامیان راهب (وفات ۱۰۷۲م) که خود در اثبات قدرت لایتناهی الهی+ به استدلال عقلی تمسک می‌کرد اما بر ضد فلاسفه سخن می‌گفت: افلاطون را بدان سبب که خواسته بود اسرار طبیعت را بشناسد، فیثاغورس را بدان جهت که کوشیده بود طول و عرض کرهٔ ارض را بررسی کند، و اقلیدس را به خاطر تعلقی که به اشکال هندسی نشان داده بود درخور تحقیر و ملامت می‌یافت و اشتغال به تعلم علمی را که مایهٔ رستگاری و نجات نگردد ناروا تلقی می‌کرد [۴۷۵]. لان‌فران+ اسقف کانتربوری + (وفات ۱۰۳۸م) هر چند استفادهٔ معقول و متعادل از بحث نظری را برای اثبات حقایق دین خالی از فواید نمی‌دید، تمسک به چنین ادله را، بدان جهت که اسرار و لطایف اعتقادی کلیسا، از جمله قیام از مردگان را برای خداوند که حیاتش ابدی است، مورد سؤال قرار می‌داد، غالباً تقبیح می‌کرد.

نزد کسانی چون سنت آنسلم + (وفات ۱۱۰۹م) هم که او را بانی واقعی حکمت اسکولاستیک شمرده‌اند تجویز اشتغال بدین مباحث موقوف به این شرط بود که طالب علم قبل از آنکه در مراتب ایمان به رسوخ تام نایل آید از ورود در این امور اجتناب نماید و به هر حال راضی نشود که وحی مقدس کتاب به وسیلهٔ عقل بحثی در معرض تحقیق و امتحان واقع گردد. معهذا نزد آنسلم برای آن کس که در اعتقاد مسیحی به مرتبهٔ ایمان راسخ رسیده باشد سعی در اینکه آن اعتقاد را از طریق عقل نیز ادراک کند مانعی نداشت، و وی حتی نفی ارزش عقل را در ادراک دقایق ایمان مخالفت با رسم و راه رسولان و آباء قدیم کلیسا شمرد [۴۷۶]. خود او به اتکای همین عقل مبنی بر ایمان به تقریر ادله در اثبات صانع پرداخت. البرت کبیر معروف به آلبرتوس ماگنوس + (وفات ۱۲۸۰م) حکیم متألّه اسولاستیک و استاد توماس داکویناس+ معروف به سن توماس (وفات ۱۲۷۴م) که الهیات مسیحی در تقریر آنها به رنگ فلسفه درآمد، با وجود

+ De Divina Omni potentia, Lanfranc, Archbishop of Canterbury, St. Anselm, Albertus Magnus, Thomas d'Aquinas

مشرب فلسفی، تا حدی مثل امام فخررازی و خواجه‌نصیر در دنیای اسلام، همچنان به تمایلات کلامی خویش پایبند ماندند. آلبرت با جد تمام کوشید تا معلوم دارد عقل و وحی هر چند عین یکدیگر نیستند باری با یکدیگر تناقض ندارند، و به هر صورت در عقایدی که وحی تعلیم می‌کند آنچه عقل به نحو قاطع آن را رد نمی‌کند و با این حال از عهدهٔ اثبات آن هم برنمی آید از مقولهٔ اموری است که در ورای قلمرو عقل قرار دارد. به اعتقاد وی عقل انسانی در واقع فقط اموری را به نحو کامل می تواند ادراک نماید که آن امور مبادی تعقل‌پذیری را در ذات خویش داشته باشند، اما در عالم حقایقی هست که چون این مبانی را همراه ندارند عقل از ادراک آنها عاجز می ماند. این قول به وسیلهٔ توماس داکویناس تنقیح و تأیید شد و وی نشان داد که از جمله مسئلهٔ تثلیث+، مسئلهٔ تجسّد الوهیت+، و مسئلهٔ خلق از عدم+ از همین مقوله است و عقل را به ادراک حقایق آنها راه نیست [۴۷۷]. در کتابی که وی بر ضد کفّار+ نوشت بیشتر بر دلایل عقلی اتکا نشان داد، اما در عین حال تأکید کرد که اصول دیانت مسیح را با مجرد ادلهٔ عقلی نمی توان اثبات کرد، درک مبادی آن محتاج به قبول وحی است. اینکه خود او با آنکه بعدها در شمار قدیسان درآمد (۱۳۲۳م) بلافاصله در سالهای نخستین بعد از مرگ مورد تخطئهٔ اولیای کلیسا واقع شد و تعدادی از آراءواقوالش مردوداعلام گشت (۱۲۷۷م) یک نمونه جالب از سوءظن چاره‌ناپذیر اولیای کلیسا نسبت به بحث عقلی در مسائل مربوط به وحی و عقاید محسوب است.

در بین نمونه های دیگر ماجرای تخطئهٔ روسلینوس+ (وفات ۱۱۲۰م) را می توان یاد کرد که چون قول به ذهنی بودن کلیات را در مورد تثلیث مقدس هم صادق شمرد از جانب کلیسا مورد تعقیب و تضییق واقع گشت و با نهایت خفت مجبور شد حرف خود را پس بگیرد. همچنین داستان پطرآبلارد (وفات ۱۱۴۲م) را باید ذکر کرد که به علت انتساب به قول بر تقدم عقل بر وحی، از جانب ارباب کلیسا تخطئه گشت و به حکم پاپ تا پایان عمر به زندان کلیسا افتاد. سی ژردُ برابان+ (وفات ۱۲۸۱م) نمونهٔ دیگر است که از مروّجان تعلیم ابن رشد بود و چون قول به قدم عالم و نفی معاد به او منسوب شد کارش به دیوان تفتیش عقاید کشید (۱۲۷۷) و محکوم به حبس گشت و در همانجا

+ Trinity, Incarnation, Creation ex Nihilo, Contra Gentiles, Roscelinus, Syger de Braban

به طوری مشکوک به هلاکت رسید. نظایر این حوادث موضع کلیسا را در قبال مباحث نظری، مخصوصاً در آنچه با امر وحی ارتباط دارد، به نحو بارزی نامساعد نشان داد. در حقیقت به رغم ظهور بعضی متفکران مستقل، دنیای اسکولاستیک در تمام دوران قرون وسطی به شعار «باور می‌کنم تا درک نمایم»+ متعهد و ملزم بود، از این رو الهیات آن هر چند رنگ فلسفی هم داشت در حقیقت از مقولهٔ کلام محسوب می شد و آن هم کلام متکی بر وحی. حتی دانس اسکات (وفات ۱۳۰۸م) که می‌کوشید تا عقل را از درگیری با آنچه خوض در آن برایش مایهٔ دردسر می شد و همچنین راجربیکن (۱۲۹۲) که عدم علاقهٔ اصحاب مدرسه را به «تجربه و تحقیق مستقل» درخور ملامت می یافت، همچنین ویلیام اکام+ (۱۳۴۹م) که با اظهار شک در اقوال بعضی متألهان خود را معروض سوءظن کلیسا ساخت [۴۷۹] ملتزم به قبول تقدم ایمان بر عقل بودند چرا که کلیسا ورای این قول نمی توانست چیزی را مجاز بشمرد [۴۷۸] و این دعوی که «در خارج از کلیسا هیچ رستگاری نیست»+ شعار آن بود.

در عهد رنسانس که شعار هومانیستها بازگشت به دنیای باستانی بود قلمرو وحی در دنیای مسیحی غرب بار دیگر با شبهات اهل شرک که رسولان و آباء قدیم آن را تخطئه کرده بودند مواجه شد. با آنکه هومانیستها علاقه به مسیحیت را بکلی انکار نمی‌کردند، قدسیت کلیسا نزد آنها محترم نماند، و بعضی از آنها محاورات افلاطون را کمتر از «عهد جدید» متضمن حقیقت نمی شمردند. مارچلیوفچینو+ شاگردان خود را به جای آنکه «برادر مسیحی» خویش بخواند «برادر افلاطونی» خویش خطاب می‌کرد. وی حتی شمع در دست مثل آنچه در کلیسا رسم است مجسمهٔ افلاطون را همچون «قدیسی» محبوب تقدیس و نیایش می‌کرد. ماکیاولی اخلاق مسیحیت را از جهت حیات عملی درخور انتقاد نشان می داد و اخلاق عهد شرک باستانی را بر آن ترجیح می داد. اراسموس+ در رسالهٔ **اندر مدح حماقت**+ در بین سایر عبث کاریهایی که جزو فواید حماقت محسوب می‌کرد تعالیم کلیسا را هم در آنچه به وحی انجیل و معجزات عیسی مربوط می شد مطرح ساخت. در قرن روشنایی که اصحاب دایرة‌المعارف اعتماد بر عقل رایگانه وسیلهٔ ادراک خواندند وحی بار دیگر معروض نقد عقلی گشت. ولتر در اکثر آثار

+ Credo ut intelligam, William of Ockam, Nulla Salus extra Ecclesiam, Marcelio Fecino, Erasmus, L' Eloge de la folie

طنزی یا جدی که نوشت اذهان را به رهایی از این قیود دعوت کرد. کانت چندی بعد در آنچه در نقد عقل محض و عقل عملی نوشت معلوم کرد که ایمان را بر پایهٔ عقل نظری نمی‌توان بنا کرد، آن را باید بر عقل و وجدان متکی نمود. این طرز تلقی از عقل و ایمان، که بعدها مکتبهای فکری متعدد بر اساس آن بنا شد، سعی کلیسا و وارثان اسکولاستیک قرون وسطی را در تلفیق مجدد بین عقل و وحی بیحاصل ساخت، و اهتمام شلایرماخر+ (وفات ۱۸۳٤) و امثال او که ایمان را به مقولهٔ احساس و الهام مربوط کرد نیز جز اعلام تجزّی بین عقل و وحی حاصلی نیاورد [٤۸۰]. قول آلبرشت ریچل+ (وفات ۱۸۸۹م) که تجربهٔ دینی را برتر و مهمتر از اعتقاد تلقی کرد هم متضمن اثبات توافق بین وحی و عقل نبود. با آنکه کلیسا از همان عهد رنسانس برای ایجاد مجدد یک الهیات اعتقادی+ اهتمام کرد و از جمله در قرن شانزدهم ملکیورکانو+ با تقریر مجدد از عقاید سن توماس کوشید تا الهیات مسیحی را در یک نظام منسجم فکری+ تبیین کند حاصل کار وی عقیم ماند. تجدید مکتب سن توماس+، هم جز احیای اسکولاستیک بیحاصل ثمری نداد و تلفیق واقعی بین عقل و وحی در قلمرو اعتقادات کلیسا منجر به توافق اذهان در این باب نگشت.

باری اگر احتجاجات متکلمان و اقوال فلاسفه همراه با مقالات ابن سینا و غزالی و ابن رشد دنیای اسکولاستیک مسیحی را در الهیات با مسائل تازه مواجه ساخت، دنیای مزدیسنان مجوس نیز در قسمتی از این مباحث وارث احتجاجات عهد ساسانیان بود، و در آنچه به عهد اسلامی مربوط می‌شد نیز آشنایی آن از محیط فکری و دینی بصره و بغداد عهد اول خلافت عباسیان آغاز گشت. دانایان مجوس در این ادوار و کسانی چون آذرفرنبغ و مرتان‌فرخ، که مسائل مربوط به این مناظرات به وسیلهٔ آنها حل و تقریر شد، طرح تازه‌یی از یک نوع یزدان شناخت (الهیات) به وجود آوردند که اوج آن در مجموعهٔ موسوم به **شکند گمانیک وچار** (گزارش گمان‌شکن) شامل قسمت عمدهٔ مباحثات کلامی مزدیستان در قرن سوم هجری بود، و هر چند اقتضای احوال ادامهٔ این فعالیت فکری و جدلی را در قرون تالی برای آنها غیرممکن ساخت، این کتاب و همچنین بعضی اجزای کتاب **دینکرت** که خود یک مأخذ عمدهٔ آن محسوب می‌شد ابعاد اندیشهٔ دینی را در نزد

+ Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Dogmatic Theology, Melchior Cano, Systematic Theology, Neo- Thomism

مزدیستان عصر به نحو قابل ملاحظه‌یی پردامنه و متعالی نشان می دهد. اینکه حیوی بلخی که سعدیا گائون متکلم یهودی در ردّ وی رساله‌یی جداگانه نوشت تحت تأثیر این کتاب به ردّ عقاید موروث پرداخته باشد دامنهٔ نفوذ این اثر و قوّت استدلال آن را معلوم می دارد [۴۸۱] در واقع آنچه در این کتاب در ردّ و نقض دیانات یهود و نصارا آمده است به احتمال قوی مأخوذ از منابع بازمانده از عهد ساسانیان باید باشد [۴۸۲]. نقدی هم که از مانویت دارد از مسائل عصر و محیط فعالیت معتزله و زنادقه حاکی است.

در مناظرات مزدیسنان با متکلمین، مسئلهٔ آزادی اراده و مسئلهٔ ثنویت در مبدأ خیر و شر دو موضوع اساسی و عمده بوده است. البته اعتقاد ثنویت که در تقریر قوم آزادی اراده را نیز الزام می‌کند در نزد مسلمین اساس مقالات مجوس تلقی می شده است، این ارتباط بین ثنویت و قول به اختیار به همین سبب قول **القدرية مجوس هذه الامه** را در باب قایلان به آزادی اراده در نزد مخالفان این فرقه قابل توجیه ساخته است. در باب تداول و رواج این قول در ادبیات دینی مزدیسنان شواهد بسیار هست و از مفهوم آزادی اراده نیز در زبان قوم تعبیر به آزادت کامیه (آزادکامی) می‌کرده‌اند [۴۸۳]. معهذا مسئله در نزد فرقهٔ زروانی به راه حل دیگر منجر می شود و گرایشهای جبری را الزام می دارد. اما مسئلهٔ مورد اختلاف با معتزله، مخصوصاً مسئلهٔ ثنویت و توحید بوده است که مزدیسنان ظاهراً برای آنکه از اسناد شر و عبث به صانع خیر اجتناب نمایند در این مورد ثنویت را ضروری می یافته‌اند. اینکه در دینکرت از جمله آیهٔ کریمه: **کلّ یوم هوفی شأن** (۲۹/۵۵) و آیهٔ شریفه: **لا ملئن جهنّم منک وممن اتبعک** (۸۵/۳۸) را به گمان خویش مستلزم اسناد عبث و ظلم به خداوند و محل اعتراض می یابد [۴۸۴] مبنی بر الزام ضرورت در تنزیه صانع خیر در نزد آنها و حاکی از منشأ فکر آزادی اراده در اعتقاد مزدیسنان است.

این نکته که معبد جهنی هم قول به قدر (آزادی اراده) را چنانکه شهرستانی و مقریزی نقل کرده‌اند از ابویونس سنبویه از اساورهٔ ایرانی اخذ کرده باشد تأثیر این اعتقاد مزدیسنان را در پیدایش فرقهٔ قدریه ــ و همچنین معتزله ــ معلوم می دارد. در نامهٔ تنسر هم، که متن پهلوی آن در دست نیست و بعضی نیز در صحت اسناد آن به عهد اردشیر یا خسرو تردید و تردد اظهار کرده‌اند، اشارتی هست مبنی بر لزوم تعادل بین طلب (=ناشی از اختیار) و قضا و قدر (=منشأ جبر) که جالب است، تشبیه این تعادل به تساوی بین دو «تای» بار مسافر که بدون آن مرکب وی از حرکت باز می ماند هم که در تقریر این

معنی هست [۴۸۵]، هرگاه اصالت اسناد اثر به یک متن پهلوی مسلّم باشد، معلوم می دارد که قضیهٔ امر بین امرین در مسئلهٔ جبر و تفویض نیز باید به یک قول مشابه در فلسفهٔ اخلاقی مزدیسنان مسبوق باشد. مناظره با ثنویه در بصره، به عهد عباسیان، مخصوصاً به وسیله ابوالهذیل علاف دنبال شد و چنانکه از روایات برمی آید، کتابی که وی به عنوان میلاس تصنیف کرد به اسم مجوسی به همین نام بود که شیخ معتزله در طی مناظره وی و یارانش را مجاب و متقاعد ساخته بود. در بغداد عهد مأمون هم، حضور آذرفرنبغ پیشوای قوم در مجالس مناظرهٔ مأمون خلیفه از رسالهٔ پهلوی گجستک ابالیش مستفاد می‌شود، و این رسالهٔ کوچک در عین حال وسعت دامنهٔ مباحثی را که در این مجالس مطرح می شده است شایان‌توجه می سازد. قول مرتان‌فرخ مصنف شکند گمانیک‌وچار که چند جا در طی این کتاب از مجاهدات خویش در بررسی ادیان و عقاید سخن می‌گوید [۴۸۶]، و اشارت رسالهٔ پهلوی مینوی خرد به گفتهٔ «دانا»یی که گفت: «اگر معلوم است که دین ایزدان راستی است و قانون ایشان نیکی است ـ چرا بیشتر مردمان کیشها و گرایشهای گونه‌گون دارند (که) بیشتر آنها ـ نیکو نیست ـ و برای تشخیص این امر باید رنج برد» [۴۸۷]، نیز تداول و رواج چنین جستجوها را در عصر فعالیت متکلمان نشان می‌دهد، و تا حدی یادآور قول برزویهٔ طبیب در مقدمهٔ کلیله و دمنهٔ ابن‌مقفع نیز هست و پیداست که منع این مناظرات و جستجوها به وسیلهٔ متوکل عباسی و اصحاب حدیث مورد حمایت امثال او تا چه اندازه باید به توسعهٔ فعالیت متکلمان و به رشد کلام لطمه زده باشد.

۱۱
دین و فلسفه

فلسفه که بر وفق تعریف، علم به حقایق اشیاء را چنانکه هست و در حد طاقت بشری، غایت خویش می سازد [۴۸۸] بی آنکه مثل کلام خود را ملتزم به دفاع از وحی و متعهد به توافق با شرع کرده باشد، در بحث از مسائل مربوط به مجرّدات خارج از ماده، و آنچه تحت تصرف حس و تجربهٔ انسان نیست تقریباً اکثر اوقات به آنچه در تعالیم ادیان و آراء متألهان اهل کلام است منتهی می شود - اگر چه همیشه جستجوی آن به تأیید آن آراء و تعالیم منجر نمی‌گردد. اما فلسفه در جستجوی این حقایق البته در محدودهٔ امور مجردباقی نمی‌ماندودر واقعیّت امورمجرد هم همیشه مثل آنچه در ادیان معمول است همیشه با نظر تأیید و اثبات نمی‌نگرد. با این حال در آنچه به سؤالهایی نظیر مبدأ عالم و حدوث و قدم آن، یا مسئلهٔ ماده و روح مربوط می شود، و مخصوصاً در آنچه فلسفهٔ عملی بر آن مبتنی است، و خیر و سعادت و حسن و قبح اشیاء که غایت اخلاق و هدف سیاست مدن محسوب است بدون آن تحقق نمی یابد، و قول شرایع در ضرورت بعث رسل و لزوم معاد و پاداش اخروی با آن ارتباط دارد، فیلسوف هم تحت‌تأثیر محیط تربیت و به عنوان وارث مفاهیم سنتی خواه ناخواه به جوابهایی که از جانب شرایع و در محدودهٔ احتجاجات متکلمان به چنین مسائل داده شده است واقع می شود، و جز در موارد نادر که فکر بر آنچه هست طغیان می‌کند و عقاید و سنن جاری را مانع سیر و بسط خویش می یابد، غالباً جوابهایی را که دین حاکم و سنت جاری بر محیط و عصر وی تحمیل

می‌نمایند می‌پذیرد، و حاصل عدم تعهد وی با آنچه تعهد اهل کلام بدان منتهی می‌شود توافق می‌یابد، و آنجا که این توافق مورد تردید واقع شود به دفاع از فکر یا تأویل در وحی می‌پردازد. تمام تاریخ فلسفه در آنچه خارج از اقوال مبنی بر نفی مجردات است در همین معنی خلاصه می‌شود و از همین جاست که فلسفه هم مثل کلام، غیر از مسائل مربوط به امور غیر مجرد، لااقل در آنچه به تجرد نفس و بقای روح بعد از موت، اثبات مبدأ عالم مربوط می‌گردد، و حتی اعتقاد به معاد که جز معدودی از فلاسفه غیراسلامی در نفی آن اصرار نشان نداده‌اند، با مقالات ارباب دیانات ارتباط پیدا می‌کند و سیر در ادیان، نظری اجمالی بر تحول عقاید فلسفی را هم لااقل در آنچه به این مسائل مربوط می‌شود الزام می‌کند.

در مورد این مسائل، مثل تعداد دیگری از مباحث فلسفی، تاریخ ادیان سابقهٔ فکر و تحول آن را دقیقتر از تاریخ فلسفه تقریر می‌کند. از جمله در مورد مسئلهٔ تجرد نفس که فلسفه آن را لازمهٔ قول به ابدیت آن و مغایرتش با بدن تلقی می‌کند، مطالعهٔ تطبیقی در اعتقادات دینی اقوام بدوی و غیربدوی این نظر را القا می‌کند که این قول تا حدی شاید تعبیری از آرمان بقای بعد از موت و وحشت از فنای قطعی بعد از قطع حیات باشد. ظاهراً اولین امری که این آرزوی بشری را برای وی قابل تحقق جلوه داده است خوابهایی بوده است که در آن، مردگان بر ایشان ظاهر می‌شده‌اند. البته این ظاهر شدن در رؤیا نزد آنها حاکی از استمرار حیات در دنبالهٔ موت و متضمن اعتقاد و اعتماد بر ابدیت روح و مغایرت جوهری آن با بدن باید تلقی شده باشد، و نیایش نیاگان که نزد بعضی محققان منشأ حیات دینی از آنجاست [۴۸۹] نیز مربوط به همین طرز تلقی از روح باید باشد. چنانکه اعتقاد به آلهه و وجود مشیت حاکم بر عالم از احساس عجز انسان در نیل به بسیاری مقاصد برای وی حاصل می‌آید که غالباً بستگان و نزدیکان وی نیز از کمک در انجاح آن عاجز می‌آیند، و از جمله در عروض بیماری و خشکسالی و ناتوانی، این احساس انسان را به نیرویی که مافوق نیروی انسانی اوست متوجه می‌کند، و در انتظار جلب کمک این نیرو به تضرع و ابتهال و نذر و قربانی وا می‌دارد، و این امید او را از احساس تنهایی و وانهادگی بیرون می‌آورد و وجود نیرویی غیرمرئی را که در همهٔ امور تصرف دارد موجب استظهار او می‌سازد، و او حتی در یک جامعهٔ پیشرفته هم نمی‌تواند خود را از توجه و تمسک به این نیروی فایق بی‌نیاز بیابد. از اینجاست که پلوتارک (فلوطرخس) خاطرنشان می‌کند که شما ممکن است در دنیا بلادی عاری از

دیوار و بارو، فاقد خانه و مدرسه و خالی از پول و فرهنگ پیدا کنید، امت و قومی که بدون خدا و بدون آداب و مناسک و عبادات و نذور باشد هیچ کس ندیده است [۴۹۰]. همچنین قول به معاد و پاداش اخروی، که خود مبنی بر اثبات وجود خدا و امید به حیات مجدد و اعتماد و بر عدم انقضای نهایی حیات در عروض مرگ است، از امید انسان به اینکه سرانجام خیر بر شر غالب آید و نیکوکار و بدکار هر یک سزای کار خویش را بیابد مبتنی است. البته بدون این امید، زندگی برای انسان لغو و عبث می نماید، و آن کس که به حق دیگری تعدی می‌کند از هر دغدغه‌یی مصون می ماند، و آن کس هم که مورد تعدی واقع می‌گردد هیچ تسلی و امیدی برای احقاق حق پیدا نمی‌کند و این همه، عالم را لاجرم تسلیم هرج و مرج مستمر خواهد داشت. و این نکته البته در بین اقوام بدوی به صورت روشنتری قابل درک می‌نماید.

بدین گونه عمده‌ترین مسائل فلسفی که بدون حل خوش‌بینانهٔ آنها زندگی انسان عبث و پوچ و خود انسان محکوم به یأس و خذلان واقع خواهد شد خیلی پیش از آنکه با جوابهای فلسفی مواجه شود در نزد اصحاب دیانات مطرح بوده است، و آنچه متفرّع بر این مباحث می شود و اهل فلسفه به حل و طرح آنها علاقه نشان داده‌اند، و از جمله شامل جبر و اختیار و خیر و شر و اتقان عالم و عنایت الهی و سعادت و شقاوت خلق است، قبل از آنکه در فلسفه مجال طرح یابد در نزد اصحاب دیانات مطرح شده است، و فلسفه بعدها کوشیده است تا آنها را از صورت مجرد اعتقاد بیرون آورد و کسوت برهانی در آنها بپوشد.

البته فلسفه هم، مثل بسیاری علوم و فنون، با طلوع فرهنگ یونانی با روشنی بیشتری مجال جلوه یافته است، اما یونان نه مبتکر مسائل فلسفی است نه اولین یا آخرین جوابها را به این مسائل داده است. درست است که لفظ فلسفه یونانی است اما خود یونانیان از دیرباز به تقدم شرق در این باب اذعان کرده‌اند [۴۹۱]. البته این قول معروف که ظاهراً از طریق آباء مسیحی شام و مصر در بین مسلمین راه یافته است و در دنبال دعاوی یهود عهد هلنیستی مدعی است اقدمین حکمای یونان شاگرد مع الواسطهٔ داود و سلیمان یا مستفید از تعلیم و ارشاد ابراهیم و موسی بوده‌اند [۴۹۲] جز همان شایعات مأخوذ از مهاجران یهود در عهد هلنیستی مأخذی ندارد. اما در این باب هم که بسیاری از فلاسفهٔ یونان با کاهنان مصر و پزشکان آن سرزمین مربوط بوده‌اند و تعدادی از آنها در عهد هخامنشی یا بعد از آن در بابل و آسیای صغیر و ماد و پارس مسافرت یا تلمذ

کرده‌اند و حتی با هند و تعالیم هندوان هم آشنایی داشته‌اند امروز تقریباً تردید نیست، و طبیعت فکر فلسفی هم پیدایش آن را بدون زمینهٔ قبلی و از عدم محض+ یا تنها از اثر آنچه یونان‌پرستان غربی آن را «معجزهٔ یونان» خوانده‌اند اقتضا نمی‌کند، چنانکه قرابت بین دین و فلسفه هم که از دیرباز با وجود تنازعهای ظاهری در بسیاری مسائل با یکدیگر مشترک بوده‌اند نیز مقتضی آن است که برخلاف آنچه هنوز گه گاه ادعا می‌شود [۴۹۳] فلسفه در عرصه وسیع دنیای باستانی اختراع قوم کوچک یونان نبوده باشد، و در نزد ادیان مختلف دنیای شرقی از بابل و مصر و ایران و هند نیز وجود فکر حکمت و شیوهٔ فلسفی امری محقق باشد ـ هر چند این قول با مذاق اروپایی که غالباً با نوعی رعونت ساده‌لوحانه از بالا به شرق نگاه می‌کند موافق نباشد.

در مورد مصر، از گواهی افلاطون در رسالهٔ **تیمائوس**، و از آنچه ارسطو و دیگران هم گفته‌اند تقدم آنها در حکمت بر می آید، و این هم که در تورات (اول پادشاهان ۳۰/۴) حکمت سلیمان را از حکمت جمیع مصریان افزونتر می خواند لااقل حاکی از تقدم ایشان بر یهود ماقبل سلیمان نیز هست، و اشارت اومیروس (**اودیسه** ۲۲۹:۴ ~) هم در باب اشتهار مصریان به طب، که بعدها با حکمت طبیعی و الهیات در میراث تعلیم یونانی اتصالی انفکاک ناپذیر یافت، در بارهٔ تقدم آنها بر یونان جای تردید باقی نمی‌گذارد. اینکه افلاطون (**جمهور** ۴۳۶/۴) علاقهٔ مصریان را هم مثل فنیقیان متوجه به کسب مال می داند و علاقه به کسب دانش را خاص قوم یونانی می خواند، با آنکه از گرایشهای بیگانه دشمنی+ خالی نیست، در حد قابل تصدیقی که در آن هست شاید یک عامل تفوق نهایی یونان را در تعقیب این مسائل نشان می دهد. هر چند که در این جریان نیز محیط ایونی آسیای صغیر و ارتباط با مغان بابل و پارس نمی تواند در تدارک اسباب این توفیق و تفوق خالی از تأثیر باشد.

تعلیم زرتشت و آنچه مغان به او منسوب می‌کرده‌اند تأثیری انکارناپذیر در بسط و توسعهٔ فلسفهٔ یونانی داشت. پاوزانیاس+ اهل لودیه (لیدی)، که در اواسط قرن دوم میلادی می زیست (ح ۱۵۰م) و کتابی در احوال یونان دارد، مدعی است که نخست بابلیها (کلدانیان) و مغان به ابدیت روح قایل شدند و یونانیان و مخصوصاً افلاطون این نکته را از ایشان اخذ کردند [۴۹۴]. هر چند این دعوی خالی از مسامحه نمی نماید، اما

+ Ex Nihilo, Xenaphobie, Pausanias

در مورد افلاطون آشنایی با تعلیم مغان و با فرهنگ ایران باستانی از همهٔ آثارش پیداست و لاجرم فکرش از تأثیر این آشنایی البته خالی نیست، چنانکه قول به ثنویت روح و جسم هم، که تناسخ یک نتیجهٔ آن است، در نزد اصحاب فیثاغورس ظاهراً مدتها بعد از خود وی و در حوالی قرن اول قبل از میلاد شایع شد[۴۹۵]، که این نیز از تأثیر عقاید شرقی حاکی است. بعلاوه قدیمترین مکتبهای فلسفی یونان در ولایات ایونی به وجود آمد که در قسمت عمدهٔ تاریخ قبل از اسکندر خویش تابع امپراطوری ایران و به هر حال یک محیط شرقی محسوب می‌شد. ایونیا در آن ایام مرکز ارتباط شرق و غرب بود و تعجب نیست که سکونت در چنین محیطی از اسباب عمدهٔ شکوفایی فکر فلسفی در بین یونانی زبانان این نواحی باشد که نبوغ آنها و علاقه‌یی که به قول افلاطون به کسب علم داشتند فلسفه را به مثابهٔ یک میراث تثمیریافته تدریجاً به اوج بی‌سابقه‌یی رسانده باشد.

باری اساس فلسفه در مفهوم سنتی آن نخست در یونان ممهد شد و از نواحی ایونیا در آسیای صغیر آغاز گشت. اکثر فلاسفهٔ ماقبل سقراط در بلاد ملطیه+، اِفسوس، قلازمانیا+ و قولوفون+ و ساموس+ به وجود آمدند. از این روست که حکمت ماقبل سقراط را حکمت ایونی نیز خوانده‌اند، و شاید آن را اگر فلسفهٔ اولایی طبیعی بخوانند درست‌تر باشد، چرا که بحث آنها در عناصر ارکان طبیعت شامل مبادی وجود بود که فلسفهٔ اولیٰ+ نیز همان است. از این جمله ثالیس (طالس) ملطی (وفات ح۵۴۶ق‌م)، که بر وفق اشارت هرودوت (I / ۱۷۰) ظاهراً اصل شرقی داشت و به تعبیر ارسطو (**متافیزیک** آ،۹۱۳) پدر فلسفه محسوب است[۴۹۶]، در شناخت مبدأ نخست+، که همهٔ ایونیها آن را در عناصر و مواد طبیعت جستجو می‌کردند، چنانکه ارسطو (**متافیزیک** آ،۳) نقل می‌کند، آن را عبارت از آب شمرد. اینکه او آب را به چه جهت مبدأ نخست عالم می‌خواند مهم نیست، مهم این است که فکر او متوجه شد به اینکه اشیاء باید یک مبدأ نخستین کلی و مشترک داشته باشند که ذات و اَیس+ آنها را توجیه کند و در عین حال اسطقس+ آنها و هم مرجع و مآب آنها باشد، چنانکه هر یک از اشیاء نمودی از این مبدأ واحد به شمار آید.

بدین گونه، فلسفهٔ اولیٰ که نزد ارسطو (**متافیزیک** آ:۲) با مفهوم وجود در معنی

+ Miletus, Klazomenai, Kolophon, Samos, Proto- Philosophia, Arche, Ousia, Stoixeia

کلی و نه با جزئیات آن سروکار داشت در همین طرز تلقی ثالیس ملطی از مفهوم مبدأ نخست شروع شد، و اینکه ارسطو وی را موجد علم طبیعی می خواند (متافیزیک آ:۳) در واقع دعوی بی حجت نیست. این نکته هم که باز بر وفق روایت ارسطو (کتاب النفس ۴۱۱ الف)، به اعتقاد ثالیس همه چیز مشحون از خداست نه فقط مفهوم آنچه را «روح عالم» خوانده می شود بلکه در عین حال تصور مفهوم وحدت وجود (همه خدایی)+ را نیز در نزد این پدر فلسفهٔ یونانی نشان می دهد، و قرابت بین فلسفه و اعتقاداتِ دینی بدوی را در باب اصالت ارواح+ هم معلوم می دارد - هر چند قول او را می توان بر قیاس عالم به انسان که منشأ اعتقاد به وجود حیات در ماده+ در اعتقاد قدمای قوم است دانست [۴۹۷]. به هر حال با اندیشه و تعلیم ثالیس مسائلی در یونان مطرح شد که فلسفه هنوز بعد از قرنها بیهوده برای آنها جواب قطعی جستجو می‌کند و هنوز بحث در آنها همچنان باقی است -وجود، ذات، نمود و مبدأ اشیاء. بعضی دیگر از فلاسفهٔ ایونی هم، مثل همین پدر فلسفه، مبدأ نخستین را در ماده جستجو کردند هر چند ماده در نزد آنها بکلی مجرد از روح (حیات) تلقی نمی شد. آناکسی منس+ (ح ۵۲۵ق م) مبدأ نخست را عبارت از هوا دانست و در عین حال مدعی شد که هوا نه فقط جسم ما را حیات می بخشد، حیات عالم هم ازوست. هر قلیطوس (هراکلیتوس)+ اهل افسوس (ح ۴۸۳ق م) این مبدأ را عبارت از آتش دانست، اما آتشی که هرگز نمی میرد و پیداست که مبدأ بودنش جز این ابدیت را برایش اقتضا نمی‌کند و در عین حال تبدل دایم در عالم را تحقق می دهد. توجه به این تحول دایم سابقهٔ یک فکر فلسفی کهنه -و ظاهراً مادی- است که در تاریخ فلسفه بعدها اشکال گونه گون یافت. قول اناکسی ماندرس+ (ح ۵۴۵ق م) شاگرد ثالیس هم که مبدأ نخست را یک مادهٔ نامتعین به نام لایتناهی (اپیرون)+ شمرد از همین مقولهٔ حکمت طبیعی اولی است و این مادهٔ لایتناهی به اعتقاد وی هیچیک از صورتهای ماده نیست و لیکن بالقوه همه چیز و همهٔ صورتها را در خود دارد [۴۹۸].

باری بی آنکه خوض در جزئیات این اقوال و در آنچه از تدقیق در نتایج آنها عاید فلسفه می شود لازم آید، از همین اشارات آغاز فکر فلسفی را، حتی در اشکال مادّی

+ Pantheism, Animism, Hylozoism, Anaximenes, Heraclitus, Anaximandros, Apeiron

خویش، متضمن توجه به روح و حیات و دگرگونیهای عالم می توان یافت. اما این نکته که قول هرقلیطوس تبدل دایم را منشأ مفهوم صیرورت ساخت و با آنکه آتش را مبدأ نخست خواند مبدأ نخست را امری ثابت و متعین نشمرد، آن را دایم در حال «شدن» نشان داد و متضمن قول به کثرت بود، نزد برمانیدس (پارمنیدس)+ که منکر کثرت بود با نقد و اعتراض مواجه گشت. این حکیم الیایی مدعی شد که امر متغیر و تبدل پذیر معروض شناخت واقع نمی شود و حتی نمی تواند مبدأ نخست باشد، آنچه واقعیت دارد وحدت و ثبات است و بدین قرار عالم امری واحد، لایزال، لایتجزی و مصون از تبدل و تغیر است، و این قول مبدأ نخست را عبارت از وجود -وجود محض و کلی- شمرد و با طرح مسئلهٔ وجود معرکهٔ تازه‌یی در عرصهٔ فلسفه پدید آورد چنانکه فلسفه از آن پس دچار تردید چاره‌ناپذیر هاملت+ شد: بودن یا نبودن، مسئله این است+. در عین حال این قول دستاویز مباحثات فلسفی شد. از یک جانب سوفسطاییان از جمله زنون+ ایلیایی (ح ۴۳۰ ق م) را برای نفی کثرت و انکار حرکت که لازمهٔ آن است وارد معرکه نمود، و از جانب دیگر ذیمقراطیس+ (ح ۳۷۰ ق م) را با نظریهٔ معروف به جزءِ لایتجزای+ وی که مفهوم وجود ثابت و عاری از تبدل را با تجربهٔ عادی حیات مغایر می یافت داعی بازگشت به مبدأ مادی وجود کثرات ساخت.

داستان فلسفه در یونان و مشاجرات سوفسطاییان و سقراط و تعالیم کسنوفانس+ و انباذقلیس (امپدکلس)+ و فیثاغورس+، که در مقالات بعضی از آنها فلسفه بیش از پیش به مبادی عرفانی و دینی نزدیک شد، در اینجا مجال طرح و بحث مشروح ندارد. معهذا اشارت به این نکته خالی از فایده نیست که از حکمای ماقبل سقراط، کسنوفانس (ح ۴۸۰ ق م) پیشرو مکتب الیایی مثل سقراط فیلسوف و مصلح اجتماعی بود. وی در مورد الوهیت با عقاید عامه که متضمن تشبیه و تجسیم بود مبارزه کرد، برخلاف شرک تجسیمی رایج در یونان، خدا را وجودی واحد و متعال می دانست که از هیچ حیث با انسان شباهت ندارد، «از جسم و حواس ظاهر منزه است و تمام وجودش بصر و قلب و سمع است» و از همهٔ اینها ترفع دارد [۴۹۹]. عبارت معروفش در نقد تشبیه عامیانه، که تصور عامه را در باب خداوند تعبیری از کمال مصور در ذهن محدود خود آنها می‌خواند و

+ Parmenides, Hamlet: To Be or not to Be, that is the question, Zenon, Democritus, Atom, Xenophanes, Empedocles, Pythagoras

در حکمت دینی غالباً به صورتهای مختلف و مشابه نقل شده است، نقش تفکر وی را در تحول فلسفهٔ دینی نشان می دهد [۵۰۰].

غیر از کسنوفانس که از پیشروان قول تنزیه در الهیات محسوب است، انباذقلیس و فیثاغورس از حکمای قبل از سقراط و همچنین افلاطون و ارسطو از حکمای بعد از وی در تحول فلسفه نقش قابل توجه داشته‌اند. این چهار تن را با خود سقراط مسلمین حکمای خمسه یا موصوفان به حکمت خوانده‌اند [۵۰۱]. هر چند تاریخ فلسفهٔ الهی در یونان با این حکمای پنجگانه هم بدرستی تصویر نمی‌شود تأثیر این جماعت را در آنچه بین دین و فلسفه رابطهٔ استوار ایجاد می‌کند باید قابل ملاحظه شمرد.

از این جمله احوال انباذقلیس (ح ۴۲۳ق م) خالی از مبالغات افسانه آمیز به نظر نمی آید. وی که بنابر مشهور از قبول فرمانروایی که به وی پیشنهاد شد قطع نظر کرد و به حکمت روی آورد، چنانکه از یک منظومهٔ او به نام «تطهیر»+ برمی آید، ظاهراً با جمعیت اورفئوس+ و اصحاب اسرار+ ارتباط داشته است. تعلیم وی نیز در بعضی موارد خالی از عناصر عرفانی نیست، حتی قول او در این باب که توالی محبت+ وغلبهٔ+ حاکم بر تحول دوری عالم و منشأ جمع و تفرقه اجزاء بلکه موجب جریان کون و فساد در کثرات آن است تعلیم او را برای نتایج عرفانی مستعد می دارد، و عبث نیست که بعدها آثاری از مکتب نوافلاطونی به او منسوب شده‌است. آراء این انباذقلیس مجعول+ در ردیف سایر آثار نوافلاطونیان در عرفان اسلامی تأثیر جالبی بخشیده است و البته رنگ نوافلاطونی دارد و چندان به آراء خود او مربوط نیست.

احوال فیثاغورس (ح ۵۰۰ق م) هم مثل احوال انباذقلیس از خلط و گزاف بسیار خالی نیست، از جمله قصهٔ مسافرت او به مصر و بابل بدان گونه که در روایات هست محل تأمل می نماید. به هر حال ظاهراً قسمتی از آداب و عقاید اخوان فیثاغورسی که اصحاب و تلامذهٔ وی بوده‌اند با تعالیم شخصی او خلط شده باشد. این اخوان فیثاغورسی اهل ریاضت و سلوک بوده‌اند، از برخی محرمات از جمله اکل حیوانی اجتناب می‌کرده‌اند، به التزام سکوت، حفظ طهارت و مراقبت نفس پایبند بوده‌اند. از تعالیم منسوب به فیثاغورس که برحسب یک قطعه از انباذقلیس (دیلس+ ۷۰۰) و یک روایت هرودوت

+ Ktharmoi, Orpheus (Orphée), Mysteries, Philia, Nikos, Pseudo-Empedocles, Diels

(۹۵/٤) قول به تناسخ از آن جمله بوده است چنان برمی‌آید که وی زندگی در عالم جسمانی را نوعی غربت+ تلقی می‌کرد، جسم را مقبرهٔ روح می‌دانست، برای نیل به نجات وی تطهیر و تزکیه را الزام می‌نمود و غیر از آن، چنانکه افلاطون (جمهوری ۶۰۰ب) نقل می‌کند، تفکر و مطالعه را به عنوان طریقهٔ حیات توصیه می‌نمود. جنبهٔ عرفانی ومذهبی که در تعلیم او و در مراسم و عقاید اخوان فیثاغورسی وجود داشت بعدها آنچه را به نام او «وصایای ذهبیه» خوانده می شد نزد نوافلاطونیان از جمله یمبلیخوس+، مورد توجه خاص قرار داد و در ردیف سایر آثار نوافلاطونیان در حکمت و عرفان مسلمین شهرت و تأثیر قابل ملاحظه بخشید[۵۰۲]. چنانکه قول او در باب عالم که آن را کل متوافق الاجزاء+ می خواند نیز عنصر فکری قابل ملاحظه‌یی را درعرفان وحکمت دینی به وجود آورد[۵۰۳].

در بارهٔ سقراط (۳۹۹ق‌م) عمدهٔ اطلاعات ما مأخوذ از دو شاگرد او گزنفون+ و افلاطون است و آنجا که بین این دو روایت در باب او توافق باشد در صحت روایات راجع به او اعتماد بیشتری هست. چنانکه اعتذارنامهٔ او یا به قول حکیم ابونصر فارابی احتجاج او با اهل آتن[۵۰٤] در هر دو روایت هست و اصل واقعه را واقعیت تاریخی نشان می دهد. همچنین آنچه را افلاطون (فایدون ۹۶ب) از قول خود او در باب اشتیاقش به تعلّم فلسفهٔ طبیعت نقل می‌کند از نمایشنامهٔ ابرها (...۲۰۰)اثراریستوفانس+ هم که در واقع تا حدی هجونامه بلکه ادعانامه‌یی بر ضد سقراط است (مقایسه با اپولوگیا۱۸) نیز می توان قابل تأیید یافت و بدین گونه از طریق مطالعهٔ تطبیقی در اسناد موجود، شخصیت او را از شخصیت افلاطون که بعضی محققان آنها را زیاده از حد با هم وابسته یافته‌اند جدا کرد. در باب تعلیم خود او و شاگردش افلاطون و همچنین در بارهٔ ارسطو و فلسفهٔ او در مجالی وسیعتر سخن رانده‌ام[۵۰۵] و خوض مجدد در جزئیات آن اقوال در اینجا ضرورت ندارد.

این اندازه گفتنی است که توجه سقراط به نظام احسن که در عالم هست و آن را مولود تصادف یا معلول علتی غیرعاقل نمی داند (فایدون ۹۷ث) در تعبیری که بعدها نزد متألهان ادیان یافت از ادلهٔ عمدهٔ اثبات باری تلقی شد، و خود از جملهٔ اقوالی است که او را سر حلقهٔ فلاسفهٔ الهی نشان داد. معهذا سقراط خود مدعی حکمت نبود و مثل سوفسطاییان عصر هم داعیهٔ تعلیم فلسفه و بلاغت اهل جدل را نداشت. آنچه وی در

+ Apodemia, Iamblichus, Cosmos, Xenophon, Aristophanes

طرح سؤال زیرکانهٔ ماهو (آن چیست؟)+ در طی محاورات خویش از مدعیان طالب جواب آن می شد همان حقایق اشیاء بود که در فلسفه ـ به مفهوم سنتی آن ـ اصل مطلوب به شمار می آمد. ازاعتذارنامهٔ وی در روایت افلاطون (آپولوگیا ۲۱ ~) نیز برمی آید که او به حکم احساس نوعی رسالت الهی و وجدانی در جستجوی حقیقت به نقادی عقل و حاصل آن پرداخته است، از همین جهت و نه از جهت پیروی از شیوهٔ مجادلات سوفسطایی، عقاید مدعیان را به محک می زده است. به هر تقدیر آنچه خالی از غرابت نیست آن است که نزد عامه به سوفسطاییان منتسب شده است، و تا حدی هم به همین عنوان از جانب مخالفان به انکار الوهیت متهم گشته است. اما برخلاف سوفسطاییان عصر، که یا مثل پروتاگوراس+ (۴۱۱ق م) وجود آلهه را مورد تردید می ساخته اند [۵۰۶]، یا مانند گورگیاس+ (۳۷۵ق م) در وجود همه چیز شک می کرده اند [۵۰۷]، قول وی اگر هم شامل قبول آلههٔ عوام اهل تجسیم نبود، متضمن نفی الوهیت هم نمی شد، و بی شک ارتباط با سروش (دایمون)+ و اعتقاد به نظام احسن و غائیت کمال در عالم و همچنین ادعای تأیید خویش از جانب خدای معبد دلف (آپولوگیا ۲۱) او را از پیشروان فلسفهٔ الهی می سازد، و تسلیم به شهادت و استنکاف از استغاثه و استرحام یا فرار از محبس در نزد او باید از ایمان راسخ به الوهیت و وجود عالم ماورای حیات حسی حاکی باشد.

شاگرد او افلاطون (۳۴۷ق م) معروف به افلاطون الهی، که تربیت فکری و لااقل قسمتی از آراء فلسفی خود را به سقراط مدیون بود، فلسفه را چنان جدی گرفت که بعد از وی، چنانکه رالف امرسون تا حدی با مبالغه یی مستعار در رسالهٔ **مردان نمونه** خویش خاطرنشان کرد، فلسفه در اذهان خاص و عام تقریباً عبارت شد از افلاطون و افلاطون عبارت شد از فلسفه، چنانکه گویی بعد از او دیگر چیزی بر مقولات او افزوده نشد [۵۰۸]. ارسطو هم که با نقد «واقعیتِ مُثُل» نتایج حاصل از تعلیم استاد را غالباً درخور نقد و اعتراض یافت تقریباً تا آخر افلاطونی باقی ماند [۵۰۹]. در حقیقت با آنکه بعدها در تلفیق و تألیف آراء استاد و شاگرد اهتمام به عمل آمد و با آنکه ارسطو تا پایان هرگز از تحت تأثیر افلاطون خارج نشد، اختلاف آنها نمایندهٔ دو طرز تلقی متقابل از احوال عالم بود و سعی در انکار آن بیحاصل شد. معهذا این نکته که ارسطو هم چون از

+ To ti estin, Protagoras, Gorgias, Daimon

طریق نوافلاطونیان به مسلمین رسید، بیش از آنچه در واقع بود افلاطونی به نظر می‌آمد، اهتمام در جمع بین رایی حکیمین در رساله‌یی که فارابی به این نام تصنیف کرد امری تحقق‌پذیر به نظر آمد و هرگز این فکر شلگل + که در تقریر تفاوت جهان‌بینی آنها مدعی شد هر کس از مادر به دنیا می آید یا افلاطونی است و یا ارسطویی [۵۱۰] برای وی و سایر شارحان اسلامی یا سریانی به نظر نیامد. اینکه در نزد مترجمان سریانی و شارحان اسلامی ارسطو، کتاب **الربوبیه (اثولوجیا)**+ که زبده‌یی از پاره‌یی مقالات افلوطین (پلوتینوس)+ معروف به شیخ یونانی بود به ارسطو منسوب شد، همچنین این امر که رسالهٔ معروف به کتاب **العلل** یا کتاب **الایضاح فی الخیر المحض** که هم به ارسطو منسوب شد از شروح نوافلاطونی ابرقلس (پروکلوس)+ مأخوذ بود [۵۱۱] و نیز رسالهٔ **تفاحه** در باب نفس که به تقلید رسالهٔ **فاذن** افلاطون جعل شده بود منسوب به ارسطو و متضمن قول او در باب بقای نفس بر طریقهٔ افلاطونی بود [۵۱۲]، زمینهٔ آمادگی مسلمین را برای جمع و تلفیق بین تعلیم فلاسفه و عرفان صوفیه را هم، آن گونه که در تقریر فارابی و ابن‌سینا انعکاس یافت، فراهم آورد و بدین‌سان فلسفهٔ یونان در برهانی‌ترین صورت خویش که تعلیم ارسطو بود به قلمرو عرفان و دین وارد گشت.

با آنکه تعلیم افلاطون و ارسطو در آنچه مورد عمدهٔ اختلاف آنهاست اینجا حاجت به تفصیل ندارد، اشارت گونه‌یی به مقالات آنها بر سبیل اجمال شاید از فایدهٔ رفع ابهام خالی نباشد. البته در اینکه غایت فلسفه علم به حقایق اشیاء است بین آنها اختلاف نیست، اختلاف در آنجاست که ارسطو (۳۲۲ق‌م) این حقایق را عبارت از صورت محسوس اعیان می داند، و افلاطون آن را صورت معقول آنها تلقی می‌کند و صور محسوس را جز سایه و عکس صور معقول نمی داند. اختلاف در باب این صور معقول که افلاطون از آن تعبیر به مُثُل (ایده)+ می نماید و آنها را واقعی می خواند، و ارسطو آنها را از مقولهٔ امور ذهنی و انتزاعی می شمرد، در اکثر مسائل مابعدالطبیعه که فرع این مسئله محسوب می شوند بین دو حکیم موجب اختلاف شده است که خوض در جزئیات آنها در اینجا مورد نظر نیست اما توجه بدان برای دفع توهم توافق لازم است، بعلاوه در سیر ادیان هم تفاوت این دو طرز تلقی از حقایق برای شناخت تفاوت در جهان‌بینیهای اصحاب دیانات خالی از فاید نیست.

+ F. Schlegel, Theologia, Plotinus, Proclus, Ideés

به هر تقدیر فلسفهٔ یونان قبل از آنکه در ظهور مکتب نوافلاطونی اسکندریه بخش عمدهٔ سرمایهٔ خود را در شروح و تفاسیر اصحاب آمونیوس ساکاس+ و پلوتینوس و فرفوریوس+ و ابرقلس+ به حساب ذخیرهٔ تعلیم مشایی و افلاطونی بریزد و از آن جمله تعلیم تازه‌یی به وجود آورد که افلاطون و ارسطو را در تقریری جدید از آراء آنها به هم نزدیک کند، از همان عهد ماقبل سقراط تا پایان دنیای شرک باستانی، خط سیرهای دیگری نیز در جستجوی آنچه حقایق اشیاء بر قدر طاقت بشری تلقی می‌شد طی کرد که شامل بعضی مقالات بدیع بود، و بعضی از آنها بعدها در قلمرو روم هم نشر شد و مورد توجه واقع گشت- هر چند این فرصت برای تمام این تعالیم حاصل نیامد. باری از جمله مقالات نوع اخیر تعالیم اناکساگوراس+ (وفات ح ٤۲۸ق‌م) را باید ذکر کرد، که از ایونیا به آتن آمد و قبل از سقراط در آن شهر به اتهام بیدینی مورد تعقیب رؤسای عوام واقع شد اما به سرنوشت سقراط دچار نشد. وی که «عقل»+ را مایهٔ نظام عالم می‌دانست از پیشروان قول به ثنویت روح و ماده بود و از یاران پریکلس+ سیاستمدار معروف آتن و مورد حمایت او محسوب می‌شد. بدان سبب که در توجیه پدیده‌های عالم به اسباب طبیعی متمسک می‌شد و به اساطیر و اوهام رایج قوم تسلیم نمی‌شد از جانب عوام که ظاهراً بیشتر قصد ایذاء پریکلس را داشتند متهم شد به اینکه از خورشید و ماه سلب الوهیت می‌کند و به قول سقراط در روایت افلاطون (آپولوگیا ۲٦) آنها را عبارت از توده‌هایی از سنگ و خاک می‌خواند، و با آنکه این اتهام وی را در قوانین آتن مستوجب حکم مرگ می‌کرد وی به سعی و پایمردی پریکلس از مرگ رست (٤۳۱ق‌م) و چهار سال بعد در تبعید وفات یافت [۵۱۳].

در دوران بعد از سقراط مخصوصاً مقارن منازعات و تحریکات بین یونان و مقدونیه عهد اسکندر، فلسفه هم از یک سو بر تعالیم جزمی اصحاب اصالت تعقل+ شورید، و از سوی دیگر کوشید تا اخلاق را از جستجوی فضیلت در اعتدال منحرف کند. از این جمله آنچه پیرون+ (فورون) حکیم شکاک+ (ح ۳۰۰ق‌م) تعلیم می‌کرد و تا حدی بازگشت به حاصل تعلیم برخی از سوفسطاییان عهد سقراط تلقی می‌شد طغیان بر ضد تعلیم منسجم و جزمی+ اصحاب ارسطو بود، و آنچه به وسیلهٔ دیوجانس (ذوجانس)

+ Ammonius Saccas, Porphirius, Proclus, Anaxagoras, Nous, Periclès, Rationalists, Pyrrhon, Sceptic, Dogmatic, Cynic

کلبی القا می شد عصیان بر ضد اخلاق و فضیلت بود. پیرون که شاید در مسافرت هند ـ درسپاه اسکندر ـ چیزی هم از عقاید شکاکان هند را آموخته بود تا حدی به تقلید اقوال منقول از گورگیاس و پروتاگوراس علم را نسبی خواند و تعلیق در حکم را الزام کرد، و پیروان وی حتی در حسن و قبح اخلاقی نیز این رأی را تسرّی دادند. دیوجانس (۳۲۳ق‌م) که اهل تقشف بود در الزام استغنا از آنچه برای حیات فردی زاید می نماید حتی آداب و قیود مربوط به عفت و نزاهت را هم درخور ترک و بی اعتنایی می یافت. قصهٔ روز با شمع گشتنش برگرد شهر، مثل تعدادی دیگر از آن افسانه ها که از وی نقل است، گزندگی و بدزبانی کلبی وی و یارانش را در معامله با خلق به صورت نوعی بی ادبی وقاحت آمیز جلوه می داد- هر چند که این گزندگی و وقاحت ظاهراً منشأ شهرت و تسمیهٔ کلبی برای آنها نباشد [۵۱۴]. به هر حال کلبیها این بی اعتنایی به اخلاق عمومی را لازمهٔ بی تعلقی تلقی می‌کرده‌اند، که به گمان ایشان رهایی از دغدغهٔ خاطر و نیل به سکون باطن رعایت آن را بر ایشان الزام می‌کرد.

اپیکور (ابیقور) حکیم مادی و حسی مشرب معروف (وفات ۲۷۰ق‌م) که در پیروی از طریقهٔ قورناییها [۵۱۵]، تعلیم فلسفی او التزام لذت را توصیه می‌کرد نیز تا حدی مثل کلبیها نیل به لاقیدی را فضیلت شمرد، اما راه آن را نه در ترک تمتع بلکه در ادراک آن ــ در حد اعتدال ــ نشان داد و لازمهٔ نیل به این فضیلت را هم نه فقط رهایی از وحشت مرگ بلکه ایمنی از خشیت آلهه می دانست. با این حال وی نه یک عیّاش هرزه بود نه یک ملحد واقعی. لیکن خدای او خدایی بود که به امور جهان سر فرود نمی آورد و ابطال و اثباتش در آنچه به احوال انسان و عالم مربوط می شد تفاوتی نمی‌کرد. اپیکور دربارهٔ مرگ می‌گفت: تا وقتی انسان هست مرگ نیست و وقتی مرگ آمد دیگر انسانی نیست تا مرگ برایش مایهٔ ترس باشد. در بارهٔ آلهه نیز می‌گفت: آنها در بهجت و کمال فوق العادهٔ خویش به کار عالم التفات ندارند پس ترس از آنها نیز بیهوده است [۵۱۶]. عالم از برخورد اجزاء لایتجزی و بدون دخالت آلهه به وجود می آید و هم بدون دخالت آنها جریان دارد. رعد و برق و صاعقه و زلزله و سیل و آتشفشان همگی علتهای طبیعی دارند، آنها را به ارادهٔ آلهه نباید منسوب داشت و از بابت آنها نباید به خود بیم و دغدغه راه داد. پس حکیم نه از مرگ وحشت دارد نه خشیت از ارباب انواع را به خاطر راه می دهد، به اقتضای طبع خویش زندگی می‌کند، از ارضای تمایلات طبیعی و ضروری ابا ندارد، اما به تمایلات غیرضروری و غیرطبیعی تسلیم نمی‌شود، چرا

که آنها را موجب مزید دغدغهٔ خاطر و محرومی از تمتع از تمایلات طبیعی و ضروری می‌یابد. بدین‌سان نیل به سکون خاطر آتاراکسی)+ برایش ممکن می‌گردد و به لذت واقعی که غایت مطلوب حیات است دسترس می‌یابد. به هر حال با آنکه تعلیم ابیقور متضمن نفی الوهیت نبود، مجرد آنکه بنایش بر حس و ماده مبتنی بود موجب شد که در اذهان عام سیمای ناپسندی به این تعلیم منسوب شود. این تصویر «باغ اپیکور» را که مدرسهٔ او بود در اوهام عام جایگاه انواع ملاهی و کانون تعلیم انحاء الحاد جلوه داد و این نام همچنان برای اصحاب لذت باقی است [۵۱۷].

تعلیم فلسفی دیگری که هم در این ایام در یونان رایج شد فلسفه رواقی است که نزد مسلمین حکمت اهل مظال هم خوانده شد. این حکمت به وسیلهٔ زینون+ قبرسی (وفات ۲٦٤ ق‌م) یک بازرگان فنیقی به آتن آمد که علاقه به حکمت و دانش در نزد او ناظر به فواید عملی بود و خود او یکچند با حکمای کلبی عصر ارتباط پیدا کرده بود. چون در جایی به نام رواق منقش+ به تعلیم آراء خویش پرداخت اصحاب او اهل رواق خوانده شدند [۵۱۸]. این تعلیم که مخصوصاً به وسیلهٔ یک شاگرد مع‌الواسطه‌اش به نام خروسیپوس+ (۲۰۷ ق‌م) تقریر و تهذیب شد [۵۱۹] و حتی در قلمرو روم از یک سو برده‌یی چون اپیکتتوس+ (۱۳۵م) و از سوی دیگر امپراطوری چون مارکوس اورلیوس+ (۱۸۰م) را مجذوب ساخت بر منطق، علم طبیعی، و اخلاق تکیه می‌کرد. علم را فقط در محسوسات منحصر می‌دید؛ در حکمت طبیعی قولش به نوعی وحدت وجود مادی منجر می‌شد زیرا جز جسم وجود دیگری را اصیل نمی‌دانست؛ در اخلاق مثل کلبیان طالب سکون خاطر بود و ترک علایق را برای نیل به فضیلت توصیه می‌کرد. در آنچه به منطق مربوط می‌شد بر علم حسّی و تجربی متکی بود؛ در آنچه مربوط به طبیعت و اصل حقایق اشیاء می‌شد به وحدت وجود می‌رسید؛ و در آنچه ارتباط به اخلاق می‌یافت توازن در شهوات را وسیلهٔ تعادل در قوا و موجب نیل به لاقیدی و سکون خاطر می‌یافت. حکیم رواقی فلسفه را در حکم مزرعه‌یی تلقی می‌کرد که منطق دیوار آن، علم طبیعی ریشه و خاک پرورش دهندهٔ آن، و اخلاق ثمره و بار آن محسوب می‌شد. قول به اینکه انسان عالم صغیر است و جهان عالم کبیر محسوب است به وسیلهٔ این مکتب در افواه افتاد- هر چند این مکتب واضع آن نبود و سابقهٔ آن به افلاطون

+ Ataraxie, Zeno, Stoa Poikite, Chrysippus, Epictetus, Marcus- Aurelius

(**تیمائوس** ۳۱) و قبل از وی می‌رسید [۵۲۰]. اعتقاد به ادوار و تکرر آن نیز که با دیانات هندی و ایرانی تجانس دارد در نزد رواقیان تقریر خاص یافت. الزام هماهنگی با نظام عالم که نزد آنها وسیلهٔ نیل به سکون خاطر تلقی می‌شد با تعلیم تائو در آیین لائوتسه حکیم باستانی چین به نحو قابل ملاحظه‌یی شباهت پیدا کرد. این هماهنگی در تعلیم اصحاب مظال مبنی بر این اصل بود که عالم امری واحد و به هم پیوسته است و کمترین حادثه‌یی که در آن روی دهد در همه عالم تأثیر می‌کند، و چون انسان بدین طریق با تمام عالم پیوستگی دارد از نظام کلی آن که تغییر و تصرف در آن برای وی ممکن نیست البته امکان تخطی ندارد و لاجرم اظهار ناخرسندی و شکایت از آنچه برای وی پیش می‌آید نیز کار هوشمندانه‌یی نیست. بدین‌ترتیب تعلیم رواقی نه فقط به انسان تسلیم و رضای عاری از عجز و لابه را تعلیم می‌کند بلکه در عین حال به وی تلقین شجاعت و مقاومت نیز می‌کند ـ تا به هنگام ضرورت بدون ترس و تزلزل و با اختیار و اراده مرگ را هم استقبال کند.

آخرین جلوهٔ فکر یونانی در فلسفهٔ نوافلاطونی ظاهر شد که از بانی نخستین آن آمونیوس ساکاس اثری باقی نماند اما عالیترین حاصل این فلسفه در حکمتِ شاگرد او پلوتینوس (افلوطین) معروف به شیخ یونانی (وفات ۲۷۰م) انعکاس یافت که مجموعهٔ آثار وی ـ شامل پنجاه و چهار رسالهٔ فلسفی ـ تحت عنوان **تسعیات** یا **تاسوعات** (نُه گانی ها)+ به وسیلهٔ شاگردش پورفوریوس (فرفوریوس) تدوین و نشر یافت. فلوطین که در مصر به دنیا آمد و در اسکندریه از محضر آمونیاس تعلیم یافت با سپاه گردیانوس+ امپراطور روم و ظاهراً به قصد آشنایی با حکمت مغان و هندوان به حدود ایران آمد (۲۴۳م)، اما موفق به اقامت در شرق نشد، به روم بازگشت و آنجا به تعلیم فلسفه پرداخت. با آنکه تعلیم او ترکیبی از حکمت یونانی و عرفان شرقی بود تقریر ابتکاری بدیعی از تمام مباحث فلسفی عصر را ـ جز مسائل سیاسی ـ شامل می‌شد، و ظاهراً بعد از ارسطو فلسفه‌یی جامع و بدیع و منسجم مثل تعلیم او در فرهنگ یونانی به وجود نیامد. به هر حال به رغم نکات مشترک یا مشابه که با برخی آراء هندی در این تعلیم هست عرفان آن ظاهراً بیشتر افلاطونی و بابلی باشد، و نه هندی و یهودی. نقدی که در تاسوعات از مقالات فرقهٔ گنوسی+ دارد

+ Enneads, Gordianus, Gnostics

رسوخ او را در فرهنگ یونانی نشان می دهد. عناصر عرفانی - وغیرعقلی - درتعلیم او از جمله شامل قول به اتحاد با الوهیت است که نیل به مرتبهٔ خلع بدن و نضوجلباب نشانهٔ آن محسوب است و تجربهٔ آن از قول خود وی نیز نقل است و در حکمت اسلامی هم از طریق کتاب **الربوبیه (اثولوجیا)** که خلاصهٔ بعضی اجزای تاسوعات است به ارسطو منسوب شده است و شرکا یا مقلدان ارسطو هم از نیل به این تجربه سخن گفته اند [۵۲۱]. قاعدهٔ معروف **بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بشیءٍ منها** نیز در حکمت اسلامی سابقه‌اش به اقوال وی می رسد چنانکه الزام تزکیهٔ نفس برای وصول به کمال غایی هم در عرفان اسلامی تا حدی به سابقهٔ تقریر او مدیون به نظر می رسد[۵۲۲].

مکتب نوافلاطونی که تعلیم فلوطین حیثیت فوق‌العاده‌یی به آن داد از طریق اصحاب و تلامذهٔ این شیخ یونانی در آتن و اسکندریه و پرغامس و روم مجال انتشار یافت و تا غلبهٔ نهایی مسیحیت بر شرک یونانی که به قتل هوپاتیا+ (۴۱۵) بانوی فیلسوف در اسکندریه منجر گشت [۵۳۲] در آن شهر و تا مدتها بعد در آتن رواج و دوام داشت. در بین نام‌آوران این مکتب غیر از فرفوریوس اهل صور (ح۳۰۵م) جامع تاسوعات که از رسالات متعدد وی آنچه باقی است بر شیوهٔ انتقادی مبتنی است نام یمبلیخوس عرب (یملک) شاگرد او (۳۲۵م) را باید ذکر کرد که تعلیم فلوطین را با مناسک جادویی و عوام‌پسند مدعیان علوم خفیّه جمع کرد و تا حدی موجب کسر حیثیت آن گشت. همچنین در بین آخرین اصحاب این طریقه سمبلیقوس+ شارح نوافلاطونی آثار ارسطو را می توان یاد کرد که جزو حکمای یونانی بعد از تعطیل مدارس فلسفه به وسیلهٔ امپراتور روم، به درگاه خسرو انوشیروان (ح۲-۵۳۱م) پناه آورد. اما از همه مشهورتر، برقلوس، ابرقلس (پروکلوس) افلاطونی از رؤسای آکادمی در آتن (وفات ۴۸۵م) درخور ذکر است که تعلیم او از پاره‌یی آراء و عقاید تازه و ابتکاری نیز خالی نبود. در بین آثار او که شامل شروح بر آثار افلاطون، ارسطو و حتی اقلیدس و بطلمیوس نیز می شد رسالهٔ معروف به **مبادی فلسفه** اوتقریری موجزوجامع از فلسفهٔ اولیٰ بر طریقهٔ افلوطین بود، وظاهراً **کتاب العلل** معروف به **الایضاح فی الخیر المحض** از برخی اجزای آن به وجود آمد. بعلاوه مثل افلوطین که از عقاید یونانی در مقابل اقوال گنوسی رایج در عصر دفاع کرد وی نیز از قول به قدم عالم در مقابل اقوال ارباب دیانات جاری به دفاع پرداخت. رساله‌یی را هم که

+ Hypatia, Simplicus

در این باب نوشت یحیی النحوی از متألهان نصارا به الزام اصحاب کلیسا رد کرد و نقل بعضی اجزای آن در کتاب **الملل والنحل** شهرستانی اهمیت آن را در تاریخ عقاید و نحل و در آنچه به رابطهٔ بین فلسفهٔ و دیانات راجع می شود نشان می دهد [۵۲٤].

به هر تقدیر از فلسفهٔ یونان، که غلبه مسیحیت در روم و بیزانس به فعالیت آن پایان داد، و تعطیل حوزه های آتن و اسکندریه که تعصب امپراطور و تحریک رؤسای نصارا موجب آن گشت و ادامهٔ آن را غیرممکن ساخت، بعدها در دنبال فتوح اسلامی، تدریجاً پاره‌یی مقالات نوافلاطونی با شروح و تفاسیر آثار بازمانده از افلاطون و ارسطو، غالباً از طریق شارحان و مترجمان سریانی، به دست مسلمین رسید، و در آراء معتزله و بعضی متکلمان دیگر تأثیر گذاشت، و بالأخره آنچه را فلسفهٔ اسلامی - یا فلسفهٔ عربی در مفهوم انتسابش به زبان عربی - خوانده شد در تقریر کندی، فارابی، سجستانی و دیگران شکوفانید، وبه رغم تردیدی که بعضی شیفتگان یونان و غرب، امثال ارنست رنان و اتباع او، در نفی وجود یک فلسفهٔ مستقل اسلامی اظهار کرده اند [۵۲۵] تعیّن واقعی یافت.

معهذا در نزد مسلمین نیز، مثل آنچه نزد نصارا و یهود روی داد، فلسفه در اول پیدایش یا انتشار با مخالفت و سوءظن متشرعه مواجه شد و به عنوان امری که اشتغال بدان بدعت و آشنایی با آن موجب شک و ضلال خواهد بود مورد اعتراض و نفرت گشت. چنانکه نه فقط الکندی و ابوسلیمان سجستانی دفاع از فلسفه را در آغاز پیدایش آن لازم دیدند، بلکه شیخ اشراق و ابن رشد هم در پایان دورهٔ اعتلای آن باز خود را به اثبات توافق فلسفه با دین ناچار دیدند، و هر چند اقوال امثال غزالی و شهرستانی در تخطئهٔ آن و تکفیر فلاسفه، با وجود جوابهایی که به آنها داده شد، بی تأثیر نبود مبارزهٔ خلفای عباسی، از جمله الناصرلدین الله [۵۲٦]، و مشایخ صوفیه، از جمله شیخ شهاب الدین عمر سهروردی، هم از اسباب مزید سوءظن عامه در حق فلسفه باقی ماند و با قتل شیخ اشراق در شام و نفی و تبعید ابن رشد در اندلس فلسفه دوباره تا مدتها مجال تجدیدحیات نیافت، و اگر یافت نه در اندلس بود نه در شام و بغداد، بلکه در ایران صفوی بود و در حوزهٔ اصفهان - میرداماد و صدرالدین شیرازی.

البته دفاع ابویوسف الکندی و ابوسلیمان سجستانی از فلسفه در آغاز حال از اسباب تأمین حیثیت آن گشت و شاید بدون آن برای فارابی و ابن سینا مجال مساعدی به این اشتغال به فلسفه حاصل نمی آمد. چنانکه دفاع ابن رشد و شیخ اشراق هر چند خود

آنها را از اسناد الحاد نرهاند برای مثال خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین شیرازی که راه را برای مکتب اصفهان گشودند ظاهراً خالی از فایده نبود. درست است که سالها قبل از آنکه **تهافت الفلاسفهٔ** غزالی و **مصارع الفلاسفهٔ** شهرستانی به وجود آید و به دنبال آنها شهاب‌الدین عمر سهروردی صوفی و ابن‌تیمیه ضدصوفی به نقد اقوال فلاسفه و ردّ مقالات منطقیین اقدام کنند، متکلمان‌صوفی و سنی همچنان نسبت به فلسفه اظهار سوءظن می‌کردند. از جمله عبدالقاهر بغدادی (۴۲۹ ه ق) استاد و امام معروف خراسان عهد غزنوی نه فقط سوفسطائیه را که به قول وی منکر حقایق بودند، بلکه فلاسفه را که به زعم وی قایل به قدم عالم و مایل به نفی صانع محسوب می شدند و همچنین کسانی را از آن قوم که نفی صانع نمی‌کردند اما صنع او را هم مثل ذات او قدیم می شمردند، و اقوال فیثاغورس و ابیذقلس (انباذقلیس) و قایلان به قدم طبایع و معتقدان به عدم وقوع کون وفساددرجرم فلکی راجملگی ازاصناف کافران می‌شمرد [۵۲۷]، وتضلیل وتخطئهٔ اهل فلسفه حتی در کلام شعرا و اقوال منقول از صوفیه هم وجود داشت و تمام اینها تا حدی نیز میراث سوءظن و مخالفت متشرعهٔ نصارا و یهود بود که در مصر و فلسطین و شام، از مدتها قبل از پیدایش اسلام دم از مخالفت با فلسفه و از مغایرت آن با وحی و اعتقاد اهل دیانات زده بودند و بولس رسول پیروان را صریحاً از توجه به اقوال فلاسفه تحذیر کرده بود [۵۲۸].

به هر حال در بین اولین کسانی که در محیط اسلامی به فلسفه اشتعال جستند و در اثبات عدم مخالفت آن با دیانت اهتمام کردند نام فیلسوف عرب درخور ذکر است- ابویوسف یعقوب الکندی. وی در رساله‌یی معروف که برای معتصم خلیفهٔ عباسی تصنیف کرد - **کتاب الکندی الی المعتصم باللّه فی الفلسفه الاولی** - مدعی شد که فلسفه علم به حقایق اشیاء است و لاجرم بین آن با دین اختلاف نیست. چیزی که در این علم مورد جستجوست حقیقت ربوبیت و وحدانیت خداوند و شناخت فضیلت است، و تمام اینها چیزی جز آنچه در وحی انبیا آمده است نیست، پس در اقدام به طلب حقیقت البته اشکالی وجود ندارد، آن را از هر جا که هست می بایست طلب کرد. و اگر مطلوب ما در نزد اقوام دور و یا کسانی که با ما مخالف هستند باشد نیز تحصیل آن برای طالب مایهٔ سرافکندگی نیست، چرا که طالب حقیقت را هیچ چیز از خود آن سزاوارتر نیست، آنها که ضرورت یا فایدهٔ آن را انکار می‌کنند نیز خود در اثبات دعوی خویش در واقع ضرورت و فایدهٔ آن را ثابت می‌کنند [۵۲۹]. این توجیه در ضرورت فلسفه در واقع

تقریری از همان قول معروف ارسطوست که در دفع شبهه راجع به فایدهٔ فلسفه گفته است: اگر باید به فلسفه پرداخت باید به فلسفه پرداخت، و اگر نباید به فلسفه پرداخت هم باید به فلسفه پرداخت[۵۳۰].

ابوسلیمان سجستانی (وفات ح ۳۹۱ﻫ) معروف به منطقی که مقارن با عهد جوانی ابن سینا، در بغداد به عهد دیالمه اشتغال به فلسفه داشت در این باره مدعی است که دین و فلسفه هر یک در جای خویش حق است اما هیچیک به آن دیگر کار ندارد. در عین حال وی عدم توفیق اخوان الصفا را در سعی به اثبات توافق دین با عقل ناشی از تفاوت جوهر و منشأ این دو امر می‌داند، چون دین به اعتقاد وی مبنی بر وحی نازل است، در آن جای چون و چرا نیست لاجرم آن را نمی توان با «رای زایل» که عقل اهل فلسفه است به هم تلفیق کرد[۵۳۱]. معهذا در نزد وی، بر وفق آنچه ابوحیان توحیدی از قولش نقل می‌کند[۵۳۲]، مانعی ندارد که انسان در عین تقید به شریعت مبنی بر وحی در آنچه نیز عقل اهل فلسفه مطرح می نماید توسل پیدا کند و اشتغال به «این» وی را از التزام به «آن» باز ندارد، چنانکه نه شریعت را انکار کند نه به تخطئهٔ عقل بپردازد، و با التزام هر دو به رضوان الهی نایل آید[۵۳۳]. این طرز دفاع خالی از تناقض نیست و درمجالس بغداد هم تفوّه بدان ازجانب ابوسلیمان که منطقی خوانده می‌شد باید با غرابت تلقی شده باشد، با این همه تا حدی احوال فلسفه را در عصر و محیط گوینده نشان می دهد.

قول شیخ اشراق شهاب الدین سهرَوَردی مقتول در این زمینه مبنی بر تقریر تجانس بین تعلیم اولیا با تعلیم انبیاست. وی در رسالهٔ **اعتقاد الحکماء** خاطرنشان می‌کند که انبیا و اولیا به تقریب شرف نفس قادر بر اموری هستند که غیر آنها قدرت بر انجام دادن آن ندارند، اما انبیا به جهت مصلحت نظام عالم مبعوث به رسالت می شوند و اولیا بدان مأمور نیستند، و با توجه به آنکه شیخ اولیا را، غیر از مشایخ صوفیه، شامل متألهان حکما هم می شمرد پیداست که لااقل در دفاع از فلسفهٔ اصحاب تألّه قول آنها را هم تالی اقوال انبیا می داند و آن را عبارت از مجرد عقل باحث فلسفی تلقی نمی‌کند[۵۳٤] و قول او در واقع متضمن توفیق بین دین و فلسفه در مفهوم متداول در نزد حکمای مشایی نیست.

اما قولی که در این باره تصریح و تأکید قطعی و بارز دارد گفتار ابن رشد اندلسی است در رسالهٔ **فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال** که

می‌کوشد تا معلوم دارد از لحاظ شرعی آیا نظر در فلسفه و علوم منطقی محظور است یا مباح و حتی مندوب؟ قاضی در این قول نشان می دهد که چون فلسفه جز نظر در موجودات و اعتبار آنها از جهت دلالت بر صانع چیزی نیست و قول وحی مکرر به این معنی حثّ وترغیب کرده است پس این کار مندوب یا واجب است و اشارت کریمهٔ: **فاعتبروا یا اولی الابصار** (۲/۵۹) قیاس عقلی را الزام می‌کند و آیات بسیار در این باره در قرآن کریم هست، و چون در کتب قدمای فلاسفه هم بحث از همین اموری است که شرع ما را به توجه بدان الزام کرده است نظر در آنها هم واجب است، و آن کس که بیهوده کسانی را که جامع ذکاوت فطری و عدالت شرعی باشند از نظر کردن در آن کتابها نهی می‌کند از آنچه شارع مردم را بدان خوانده است منع کرده باشد، و این دعوی هم که چون بعضی کسان از مطالعهٔ آن کتابها به ضلالت افتاده‌اند باید از این امر اجتناب کرد مثل آن باشد که کسی تشنه را از نوشیدن آب منع نماید و بهانه‌اش آن باشد که بوده‌اند کسانی که در هنگام نوشیدن، آب در گلوشان جسته است و به هلاک آنها انجامیده است و پیداست که این بهانه نمی تواند تشنه را از نوشیدن آب مانع آید [۵۳۵].

حاصل این قول که این قاضی قرطبی در طی آن دعوی مخالفان حکمت یونانی، از جمله و مخصوصاً ادعای امام ابوحامد غزالی طوسی را هم در آنچه فلاسفه را بدان سبب تکفیر کرده است رد می‌کند، اثبات توافق بین عقل و دین و الزام ضرورت سعی در ادراک حقایق ایمانی بر طریق برهانی است. با این همه حتی این بحث که استنباط فقهی است نیز از مخالفان فلسفه رفع سوءظن نمی‌کند، و مخصوصاً متشرعه سنی نه فقط بدان سبب که قول مشّائیان را در باب قدم عالم و علم خدای تعالی و قول به معاد متضمن اعتقادات نامفهوم و مشکوک می یافته اند و دعوی کسانی از اصحاب حس و ماده را هم که دهریه و زنادقه از آن جمله بوده‌اند با شریعت موافق یا قابل انطباق نمی دیده‌اند در حق فلسفه و فلاسفه با نظر سوءظن می نگریسته اند، بلکه بدان جهت که جماعت اخوان الصفا را هم که طالب جمع بین دین و عقل و در واقع مدعی توافق دین با عقل بوده‌اند به دیدهٔ سوءظن می دیده‌اند، و تعلیم اسمعیلیه را هم از مقولهٔ عقاید دهریه و زنادقه می خوانده‌اند و ایشان را با فلاسفه در ردّ نوامیس انبیا و قول به قدم عالم موافق می شمرده اند [۵۳۶] و مقالات آنها را از اقوال افلاطون و ارسطو و فیثاغورس مأخوذ می دانسته اند [۵۳۷]، همچنان در مخالفت با فلسفه و اظهار نفرت نسبت به اقوال آنها اصرار ورزیده‌اند. بدین جهت در عهد بعد از غزالی، و بی شک تا حدی از تأثیر سخنان

او، فلسفه در بین اهل سنت تدریجاً اعتبار خویش را از دست داد[۵۳۸] و احیای آن فقط در عهد صفویه ممکن شد که مکتب اصفهان دو باره امثال ارسطو و افلاطون و شیخ اشراق و ابن‌سینا را با فلسفهٔ یونانی بر مسند نشاند ـ هر چند صدارت را به فلسفه یمانی (یمنی،ایمانی)داد.

در دنیای اسلام فلسفهٔ مشّایی با تقریری نوافلاطونی و تا حدی آمیخته به اقوال شارحان ارسطویی، از جمله اسکندر افرودیسی+، از طریق الکندی نشر شد و فارابی و ابن‌سینا مهمترین نمایندهٔ آن بودند و ابوسلیمان سجستانی و ابوالحسن عامری هم با تعهدی بیشتر به حفظ ظاهر شریعت به همین طریقه تمایل نشان دادند، و البته هیچیک از ایشان محدود به تقریر عین مقالات معلم اول نماند و از خود نیز نکته سنجی افزود. حتی فارابی به استناد آنکه حد فلسفه علم به حقایق اشیاء است و آن حقایق همواره ثابت است، وجود اختلاف بین حکیمین را انکار کرد و حاصل فلسفهٔ مشّایی را عین تعلیم افلاطون خواند[۵۳۹]. فلسفهٔ غیرمشّایی هم، از جمله آنچه اصل آن به کسانی از قدما چون اناکساگورس و ذیمقراطیس و انباذقلیس می رسید، نزد بعضی اهل نظر مورد توجه واقع گشت. چنانکه ابوبکر محمد بن زکریای رازی به مذهب فیثاغورس[۵۴۰] و فلسفهٔ ذیمقراطیس گرایش نشان داد، اخوان الصفا به تعلیم فیثاغورس اهمیت بیشتر دادند، و نوعی تعلیم افلاطونی که به انباذقلیس مجعول منسوب بود در مکتب ابن‌مسرّهٔ اندلسی مورد توجه واقع شد و بعدها تأثیر خود را در عرفان ابن‌عربی ظاهر کرد.

از این جمله مقالات طبایعیه و دهریه از محمد بن زکریای رازی (وفات ۳۱۳هـ) نقل شد و این گونه مقالات قبل از وی به أبوالعباس ایرانشهری منسوب بود که احتمال داده‌اند استاد رازی ـ شاید مع‌الواسطه ـ بوده باشد[۵۴۱]. اسناد این مقالات به ایرانشهری در زادالمسافرین ناصرخسرو ظاهر است، و وی از جمله خاطرنشان می‌کند که این هر دو هیولی را جوهری قدیم می خوانده‌اند [۵۴۲]، لیکن ایرانشهری قدم هیولی را منافی با ابداع نمی‌شمرده است، فقط آن را با قدم صانع و قدم مکان ملازم می دانسته است، اما رازی قول به قدم هیولی را مستلزم قول به نفی ابداع که عبارت از خلق از عدم باشد تلقی می‌کرده است، و به تعبیر ناصرخسرو، تصریح داشته است به اینکه «هیولی قدیم است و روا نیست که چیزی پدید آید نه ازچیزی»[۵۴۳]. بعلاوه وی در قول به

+ Alexander of Aphrodisias

قدمای خمسه هر چند وجود صانع را تصدیق می‌کند باز رأی وی در فلسفه یک تفسیر مادی است که مخصوصاً اسمعیلیه، از جمله ناصرخسرو و ابوحاتم رازی، آن را بشدت نقد و نقض کرده‌اند. به هر حال موضع ضدارسطویی رازی، که در روایت قاضی صاعد اندلسی [٥٤٤] نیز بدان اشارت هست، به علّت آنکه حدوث عالم و بعث انبیا را انکار کرده است وی را بشدت در نزد حکما مورد طعن و نقد ساخت و متهم به عدم فهم مقاصد آنها نمود [٥٤٥]. فلسفهٔ اخوان الصفاهم نزد متشرعهٔ اهل سنت و حتی بعضی حکمای آنها مانند ابوسلیمان سجستانی با سوءظن و انکار مواجه شد، چنانکه به رغم اهتمام ایشان در تلفیق بین دین و عقل تعلیم آنها در نزد مخالفان متضمن انکار شرایع و اعتقاد به برتری عقل بر شرع تلقی می شد [٥٤٦].

اخوان الصفا ظاهراً می خواسته‌اند فلسفه را وسیله‌یی جهت ایجاد نوعی اخوت انسانی بسازند، از این رو عقاید اسلامی را با مقالات مجوس و تعالیم گنوسی و آراء منسوب به انباذقلیس و فیثاغورس به هم آمیختند. ایشان در رسایل خود این نکته را نشان دادند که حقیقت به هیچ مکتب و طریقه‌یی اختصاص ندارد اما فقط بهرهٔ کسانی می شود که خود را از برای ادراک آن آماده سازند. این استعداد از طریق تصفیهٔ باطن ممکن می شود و حاصل آن تأمل و استغراق قلبی است. صبغهٔ گنوسی که در این تعلیم هست این حکمت را به نوعی عرفان منجر می‌کند. حاصل تجربهٔ دینی و عرفانی ادیان یهود و نصارا در این تعلیم که طی پنجاه و یک رسالهٔ این فرقه- **رسایل اخوان الصفا**- انعکاس دارد با عقاید اسلامی به هم درمی آمیزد و حتی نشانه‌یی از بعضی عقاید زرتشتی نیز در آن سراغ داده اند [٥٤٧].

فلسفهٔ ابن مسرّهٔ قرطبی (وفات ۳۱۹ﻫ) هم، که بیشتر مبنی بر تعلیم نوافلاطونی انباذقلیس مجعول است، جنبهٔ عرفانی دارد و ظاهراً حکیم قرطبه در طی اقامت طولانی خویش در خارج از اندلس، از جمله در بغداد و بصره و قیروان، با عقاید معتزله و صوفیه و باطنیه آشنایی یافته باشد. بعلاوه، چنانکه محققان دریافته‌اند، محتمل است تعلیم وی غیر از اقوال منسوب به انباذقلیس مجعول از تأثیر یک فرقه مبتدعهٔ نصارا منسوب به پریسی لیان+ (وفات ۳۸۵م) که دارای عقاید گنوسی و مانوی بوده است و با وجود منع و تعقیب کلیسای روم هنوز تا زمان ابن مسرّه بقایایی از عقاید یا از پیروان وی در اسپانیا

+ Priscilian

وجود داشته است تا حدی متأثر شده باشد [۵۴۸]. در تعلیم وی هم مشرب وحدت وجود نوافلاطونی هست و هم الزام به تزکیهٔ نفس جهت نیل به نجات، که مأخذ گنوسی و شاید پریسی لیانی+ دارد. ابن حزم خاطرنشان می‌کند که ابن مسرّه در مسئلهٔ قدَر اعتقاد معتزله را داشت [۵۴۹]. همچنین ابن مسره از ضرورت تزکیهٔ نفس که در تعلیم وی مبنای نجات محسوب است عدم بقای نفس جزئی را نتیجه گرفته است که به زعم وی اتصال به نفس کلی آن را الزام می‌کند. همچنین مراتب تزکیهٔ نفس، به اعتقاد وی، در مراتب استکمال، برای انسان نیل به مراتب انبیا را ممکن می سازد. این قول به همراه تعدادی اقوال دیگر از اسباب تکفیر وی در نزد متشرعه شده است، خاصه که در الزام زهد و نهی از ثروت اندوزی ظاهراً حق تملک را هم به نظر امری غیرمشروع می نگریسته است، واین قول اخیر را هم باید دستاویز عمدهٔ مخالفت رؤسای عوام در حق وی شمرد. با آنکه از مجموع اقوال منسوب به او یک تقریر منسجم از نظام فلسفی مرتبی را نمی توان دریافت و خود او هم در تعلیم از افشای حقایق جز به خاصان اصحاب خودداری کرده است، اقدام متشرعه به تکفیر او باید تا حدی نیز ناشی از مجرد سوءظن نسبت به فلسفه بوده باشد. هر چند از آثار اوهم جز نام از دو کتابش- **کتاب التبصره** و **کتاب الحروف** - چیزی باقی نیست تأثیر او در تکوین بعضی آراء ابن عربی از استمرار و دوام پنهانی عقاید و آراء او حاکی به نظر می رسد.

اما فلسفهٔ مشایی، منسوب به تعلیم ارسطو در بغداد، مخصوصاً به سعی الکندی ابویوسف یعقوب (وفات ۲۵۶ﻫ) منتشر شد که او را فیلسوف عرب خوانده‌اند و غیر از فلسفه، در طب و نجوم و بلاغت و ادب و اکثر علوم عصر توغل داشت [۵۵۰]. رسایل فلسفی او که حاکی از تنوع مباحث مورد علاقهٔ اوست این معنی را نشان می دهد. از جمله رسالهٔ او **فی کمیّة کتب ارسطاطالیس** از تبحر او در آثار حکیم حاکی است. اینکه در آنجا ذکری از رسالهٔ نوافلاطونی **اثولوجیا (کتاب الربوبیه)** که نزد مسلمین به ارسطو منسوب است در میان نیست نقش او را در اصلاح و تهذیب ترجمهٔ این رساله که به وسیلهٔ ابن ناعمهٔ حمصی انجام شد و در متن بدان تصریح هست [۵۵۱] نفی نمی‌کند، فقط این احتمال را به خاطر می نشاند که نقل ابن ناعمه مؤخر از تصنیف رسالهٔ وی در باب تعداد کتب ارسطو باشد. به هر تقدیر تعلیم الکندی هر چند بر اساس مشّایی است

+ Priscilianism

جنبهٔ التقاطی دارد. از جمله در مسائل طبیعی و الهی بیشتر ارسطویی، و در اخلاق و شناخت نفس اکثر افلاطونی است، در مسئلهٔ حدوث عالم و صفات باری صبغهٔ معتزله دارد، و هر چند وی در عهد معتصم خلیفه با معتزله ارتباط و اختلاط داشته است ظاهراً استقلال فکری خود را حفظ کرده است و در طرز تفکر همچنان فیلسوف مانده است. با این همه در دفاع از فلسفه از تأثیر مبادی متکلمان برکنار به نظر نمی رسد. قول وی در نفی قدم عالم ممکن است از مقالات یحیی النحوی و مشاجرهٔ وی با برقلس متأثر باشد و آنچه در باب مراتب عقل- عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل نظری (بالملکه)، و عقل مستفاد ـ تقریر می‌کند ظاهراً از تقریر و تفسیر اسکندر افرودیسی مأخوذ باشد[۵۵۲].

ابونصر فارابی (وفات ۳۳۹ه) محمدبن محمدبن ازلغ، که اعتلای او در تقریر حکمت مشّایی شهرت و آثارالکندی را تا حدی در عقدهٔ کسوف افکند، در بغداد و حرّان منطق و فلسفه را از نصارای حرّانی آموخت. اقامتش در شام دراواخر عمر و در قلمرو سیف‌الدولهٔ حمدانی ممکن است از تمایلات شیعی حاکی باشد، اما ایرانی بودنش که از فحوای قول ابن‌ابی اُصَیبعه برمی آید چندان محقق نیست، و اگر هم باشد ترک بودن یا ایرانی بودنش در تعلیم فلسفی او که صبغهٔ یونانی و اسلامی بارزترین ویژگی آن است تأثیر ندارد. تبحر او در اکثر علوم عصر حتی شامل موسیقی هم بود، اما آشنایی او با بعضی زبانهای غیرعربی ـ **مخصوصاً** که از قرار روایات عربی را هم هنگام ورود به بغداد بدرستی نمی دانسته است ـ متضمن آشنایی با زبان یونانی نیست، و قول ابن‌خلکان در احاطهٔ او بر تعداد زیادی السنه و لغات ظاهراً بر مبالغات ستایشگرانش مبتنی باشد. معهذا تبحر او در اقوال و آثار ارسطو چنان بود که رسالهٔ او در **اغراض مابعدالطبیعه**، چنانکه ابن‌سینا نقل می‌کند، خیلی بهتر از ترجمه های متداول مبنی بر اصل یونانی کتاب توانست شیخ را در فهم دقایق قول ارسطو کمک کند. از رسالهٔ **جمع بین رأیی حکیمین** نیز تبحر او در آثار و اقوال هر دو حکیم به نحو بارزی پیدا است. البته سعی در جمع بین رأی دو حکیم سابقهٔ نوافلاطونی دارد، و فارابی هم که در الهیات و منطق ارسطویی است در سیاست که نزداو غایت واقعی فلسفه همان است تمایلات افلاطونی نشان می دهد. از رسالهٔ او معروف به **فلسفهٔ افلاطون و اجزائها** تبحر و احاطهٔ او در اقوال حکیم الهی مستفاد می شود و رسالهٔ **تلخیص نوامیس افلاطون** هم مؤید آن است. فارابی معتقد بود که هر چند فلسفه نمی‌تواند جایگزین دین گردد، اما غایت آن باید تحصیل سعادت باشد. این امر که در مدینهٔ جاهله و فاسده نیل بدان ممکن نیست

جستجوی مدینهٔ فاضله را الزام می‌کند که آراء اهل المدینة الفاضلهٔ وی متضمن نشانیهای آن و تا حدی شامل آرمان شیعی در باب نظام فرمانروایی آن به نظر می رسد. سعادت را هم فارابی در مرتبهٔ کمال عبارت از اتصال نفس با عقل فعّال می خواند که فعل محض و متمکن در فعلیت است، عقل بالقوه هم از او فعلیت می یابد و از این حیث واهب صور هم هست. فارابی از آن به روح القدس و روح الامین هم تعبیر می‌کند و ظاهراً نزد او مأخوذ ازنظریهٔ مُثُل عقلی نزدافلاطون باشد[۵۵۳]. به هرحال نیل به اتصال با عقل فعال در نظر فارابی برای نبی از طریق وحی و الهام حاصل می شود ولیکن حکیم به تأمل عقلی بدان دست می یابد. قول به تجربهٔ خلع بدن هم که فارابی در رسالهٔ جمع بین رأیی حکیمین به نقل از اثولوجیا به ارسطو منسوب می دارد[۵۵۴]، هر چند این نسبت از خلط در اسناد اثولوجیا به وی ناشی است، به هر حال در نزد وی ظاهراً قولی لغزگونه و تشبیهی رمزی است[۵۵۵]. معهذا این تجربه در تقریر وی نشانه‌یی از این سعادت قصوی و از اتصال با عقل فعال است که از طریق مجاهده حاصل می شود و کسانی که فلسفه را عبارت از تألّه خوانده‌اند این تجربه را برای نیل مراتب کمال حکمت الزام کرده‌اند[۵۵۶].

البته قول به اتصال با عقل فعال در تقریر «معلم ثانی» با آنچه صوفیه در فناء از صفات و قول به خلسه و مقام فنا گفته‌اند از بعضی جهات شباهت دارد، اما فرق آن با مدعای صوفیه آن است که با ریاضات جسمانی ومجرد تزکیهٔ نفسانی حاصل نمی شود، به مجاهدهٔ عقلی موقوف است. معهذا در اقوال فارابی آثاری از توجه به تصوف نیز هست[۵۵۷] هر چند کمال این توجه در فلسفهٔ مشایی در کلام ابن‌سینا ابوعلی حسین بن عبدالله (وفات ۴۲۸ھ) ظاهر است که او نیز مثل فارابی اما به احتمال قوی به نحوی بارزتر و متیقن‌تر به تمایلات شیعی انتساب داشت و اقدام او به ترک خراسان و مهاجرت به قلمرو آل‌بویه و برخی قراین که از ترجمهٔ حال او به قلم خودش برمی آید مؤید این گمان به نظر می رسد. در واقع آنچه ابن‌سینا در تقریر مقامات و رموز عارفان به بیان می‌آورد، و آنچه در باب ارتباط او با شیخ ابوسعید ابوالخیر منقول و تا حدی محقق است نیز مشرب تصوف یا گرایش عرفانی او را از امکان تردید و شبهه خارج می‌کند. به هر حال به رغم سوءظنی که متشرعهٔ سنی به اصحاب فلسفهٔ مشایی نشان داده‌اند، اقوال فارابی و آنچه سلف و خلف او الکندی و ابن‌سینا تقریر کرده‌اند کمتر از مقالات اکثر متکلمان[۵۵۸] با آراء ارباب دیانات سازگاری ندارد.

به هر تقدیر نشانهٔ گرایش شیخ را به تصوف در بین آثار او و از جمله در الهیات

کتاب **الشفا**، و هم در کتاب **النجات** که تقریباً «بهگزینی» خلاصه مانند از آن کتاب محسوب است و مخصوصاً در الهیات کتاب **الاشارات و التنبیهات** باید جست، هر چند دانشنامهٔ علائی و تعدادی رسالات فارسی و عربی او نیز که متضمن تقریرهایی از تمام یا اجزای تعلیم فلسفی اوست از این گرایش هم خالی به نظر نمی رسد. ابن‌سینا معروف به شیخ و شیخ الرئیس، که غیر از فلسفه مخصوصاً در طب نیز شهرت جهانی دارد، در حکمت مشایی شهرتش از فارابی هم بیشتر است. شهرستانی در کتاب **الملل والنحل** در ذکر حکمت مشایی تقریری از آراء او را کافی می‌یابد و غزالی در کتاب **تهافت الفلاسفه** به ردّ و نقد اقوال او توجه بیشتر نشان می دهد. با این همه تعلیم وی در فلسفه، برخلاف آنچه گه گاه دعوی کرده‌اند، بهیچ‌وجه مجرد تقلید و تکرار حکمت یونانیان نیست، نکته‌سنجیهای تازه هم که حاکی از اصالت فکر فلسفی است در سخنانش کم نیست.

لیکن از مجموع این تعلیم آنچه بیشتر تقریر مباحث ارسطویی است و غیر از منطق فی الجمله شامل تفصیلهایی در باب امور عامه از مقولات و جواهر و اعراض و مباحث سمع الکیان[۵۵۹] و مباحث راجع به معرفة النفس و الهیات است در اینجا حاجت به بحث و تقریر ندارد. معهذا از این جمله در بین آنچه به نحوی با مباحث مربوط به تعالیم ادیان راجع می شود ذکری از قول وی در تجرد نفس و مسئلهٔ معاد و مقامات عارفان خالی از فایده نمی نماید. در باب تجرد نفس که شیخ به شناخت آن با علاقهٔ خاص می‌نگرد و در اکثر آثار خویش به آن توجه نشان می دهد، در بین ادله و اقوالی که ذکر می‌کند مسئلهٔ انسان «معلّق در هوا»ست که تصور آن از طریق توهم تجرید از جمیع روابط و تعلقات، انسان را به وجود نفسی که خویشتن اوست متوجه می‌کند. این قول شیخ که تجرد نفس را به خودی خود الزام می‌کند در عین حال تقریری از قضیهٔ معروف «می اندیشم پس هستم»+ در **گفتار** دکارت فیلسوف فرانسوی را نیز شامل می‌گردد. اگر دکارت در قول خویش این قضیه را چنانکه گفته‌اند از سنت اگوستن هم الهام یافته باشد باز وجود تقریری مشابه و تا حدی مبنای آن را در قول شیخ به گونه‌یی که وی تقریر کرده است نمی‌توان از اصالت و ابتکاری خالی دانست. در باب مقامات عارفان، که البته مبنای قول آنها جز با قبول مغایرت جوهری نفس با بدن که تجرد نفس

+ Je pence donc je suis (Cogito ergo sum)

تقریر آن است قابل قبول نیست، تقریر شیخ، از جمله در نمط های سه گانهٔ اخیر الهیات کتاب **الاشارات والتنبیهات**، ناظر به ازاحهٔ شک در باب مبادی و نتایج آن اقوال است، و وی در اینجا طالب حق را از استعجال در نفی کرامات قوم هم تحذیر می‌کند و به اینکه آن دعاوی و اقوال را بدون نفی و انکار در بقعهٔ امکان بگذارد توصیه می‌نماید. در مسئلهٔ معاد هم که اصل قول را امری مربوط به شریعت می داند تمسک به حکمت را متضمن نفی و شک در آن تلقی نمی کند، به هر حال تحقق ووقوع آن را لازمهٔ ضرورت نیل نفس ناطقه به کمال خویش نشان می دهد. در این امر نیز خروج ازقوّه به فعل را در نیل بدین کمال متضمن حصول لذت و بهجت و برخورد با عوایق و موانع این امر را موجب عذاب الیم می یابد و غیر از بحث جالبی که در این باب در کتاب **النجات** دارد در **رسالهٔ اضحویّه** هم در این باره بحثی موافق با آنچه در حد توافق عقل با دین می تواند بدان دست یابد می پردازد، و معلوم می دارد که بالأخره رهایی از عوایق در نیل به این کمال از متابعت شریعت دست می دهد و بدون عبادات شرعی و ریاضات مربوط بدان تعلقات جسمانی که مانع نیل به کمال نفس ناطقه در مراتب نهایی استکمال وجود انسانی است حاصل نمی شود.

سعی در تقریر احوال نفس بعد از موت بدن و مفارقت روح از جسد که مسئلهٔ معاد بدان مربوط است در کتاب **الامد علی الابد** که شیخ ابوالحسن عامری محمد بن یوسف نیشابوری (وفات ۳۸۱هـ) از معاصرین شیخ در سفر بخارا تصنیف کرد با تفصیل و تدقیق دیگر دنبال شد. این فیلسوف خراسانی، که با وجود تقدم سنی با شیخ مکاتبه‌یی حاکی از تسلیم به تقدم فضلی وی نیز داشت و ظاهراً شهرت فوق العادهٔ آثار شیخ از اسباب عمدهٔ خمول نسبی او گشت، در عراق با ابوالفضل بن العمید وزیر آل بویه و در خراسان با ابوالحسن عُتبی از رجال سامانیان مربوط بود، و با آنکه سفرهایی هم به بغداد کرد اقامت در ری و خراسان را بر مخالطت با اهل آنجا ترجیح داد. فلسفهٔ او تلفیقی از تعلیم افلاطون و ارسطو بود و در عین آنکه بر **انالوطیقای ثانی**+ و **قاطیغوریاس**+ و **کتاب النفس**+ ارسطو شرح نوشت تمایل افلاطونی خود را در آثار دیگر از جمله **السعادة والاسعاد** نشان داد. همچنین یک کتاب او موسوم به **فصول فی معالم الالهیه** صبغهٔ نوافلاطونی دارد و از کتاب **الایضاح فی الخیر المحض** معروف به **کتاب العلل** در بعضی موارد متأثر

+ Analytica, Categoria, De Anima

می نماید. کتابی هم به نام **الاعلام بمناقب الاسلام** دارد که از موضع دینی اندیشهٔ او حاکی است [۵٦۰].

معهذا عدم توفیق یا عدم توافق فلسفهٔ مشّایی در تأیید و اثبات معاد جسمانی، و همچنین قول حکما در قدم عالم، و نفی علم به جزئیات از ذات باری، سه مسئلهٔ عمده بود که امام غزالی ابوحامد محمد بن محمد طوسی (وفات ۵۰۵ هـ) فقیه و متکلم و فیلسوف و صوفی و زاهد معروف خراسان عهد سلجوقی حکمای یونان و اسلام خاصه ابن سینا و فارابی را به استناد آن اقوال مستحق تکفیر می یافت، و با توجّه به هفده مسئلهٔ دیگر که در آنها نیز ایشان را تخطئه می‌کرد [۵٦۱] کتاب **تهافت الفلاسفه** را در ردّ و نقد و نقض اقوال آنها تصنیف کرد، و این کتابی بود که غزالی را یک فیلسوف ضدفلسفه و در واقع یک پیشرو فلسفهٔ نقادی نشان می داد. حتی آنچه خود او قبل از آن در تبیین فلسفهٔ مشّاء تحت عنوان **مقاصد الفلاسفه** نوشته بود در عین حال طریقهٔ خود وی را تا حدی مغایر با تلقی سایر مشائیان جلوه می داد، زیرا در آن مورد نیز ابوحامد کوشیده بود برخلاف آنها به جای آنکه بحث را از معلول که طبیعت است آغاز کند، از علت آغاز می‌کرد که خداست [۵٦۲]. آثار دیگر غزالی از جمله **المُنقِذ من الضلال** و کتاب عظیم **احیاء علوم الدین** گرایش نهایی وی را از کلام و حکمت به زهد و تصوف نشان می دهد و راه تازه‌یی پیش روی مستعدان عصر می گشاید.

البته **تهافت الفلاسفهٔ** غزالی از اعتراض فلاسفه در امان نماند و انتقادهایی که بر ضد آن انجام شد در اندلس صورت گرفت ـ به وسیلهٔ ابن طفیل و ابن رشد. ضرورت این اعتراض غیر از جنبهٔ بحثی و نظری مخصوصاً جنبهٔ عملی و مصلحت نگری نیز داشت، چرا که نشر چنین اقوالی در محیط آن روز اندلس موضع ابن رشد قاضی قرطبه و حامی او ابن ظفیل طبیب و مشاور امیر موحّدی را در تمام شئون متزلزل می‌کرد، و شاید فرجام کار ابن باجهٔ سرقسطی محمدبن یحیی مصنف رسالهٔ معروف **تدبیر المتوحد** نیز که با وجود ابهام و تعقید عمدی در تقریر عقاید، اقوالش موجب سوءظن رؤسای عوام واقع شد و هم به تحریک آنها بر دست مخالفان به زهر هلاک شد (۵۳۳هـ) می توانست در التزام این ردّ و نقد که در حقیقت دفاع از فلسفه و تقریر توافق آن با شریعت بود نیز محرک عمده‌یی بوده باشد.

ابن طفیل اندلسی محمد بن عبدالملک (وفات ۵۸۱ هـ) فیلسوف، ریاضیدان، مربی اهل فضل و طبیب و مشاور ابو یعقوب یوسف سلطان معروف سلالهٔ موحدین بود.

تصنیف عمدهٔ او قصهٔ فلسفی حیّ بن یقظان به شیوه‌یی خاص وی متضمن تقریری از نظریهٔ اتصال به عقل فعال بود که فارابی آن را مبنای تقریر تصوف اخلاقی و علمی خویش کرده بود [۵۶۳]. در مقدمهٔ همین تصنیف بود که وی به اجمال **تهافت الفلاسفهٔ** غزالی را نقد کرد، اما اقدام به ردّ آن بر وجه تفصیل برای قاضی قرطبی ابوالولید ابن‌رشد اندلسی (وفات ۵۹۵ھ) باقی ماند که تربیت یافته و مورد حمایت او بود.

قول ابن‌رشد در رسالهٔ معروف او **فصل المقال** موضع وی را در آنچه به اعتقادات دینی مربوط می‌شد موضع یک فقیه فیلسوف و نه یک فیلسوف فقیه نشان می‌داد، و کتاب دیگرش به نام **الکشف عن مناهج الادلّه** نیز تا حدی در شریعت گرایی موضع متکلمین را به خاطر می‌آورد. ابن‌رشد شارح معروف آثار ارسطو در طی شروح خویش حتی اقوال ابن‌سینا و فارابی را نیز در تقریر قول حکیم غالباً درخور ایراد و اشکال می‌یافت. از این‌رو قول ابوحامد را که شامل رد اقوال آنها بود مبنی بر اساس فلسفی درستی تلقی نمی‌کرد. کتاب **تهافت التهافت** او به همین سبب با لحنی که احیاناً جدلی و مشاغبه‌آمیز می‌نماید غالباً با اسناد سوءتعبیر، سوءفهم، یا شرارت و غرض به غزالی، اتهامات وی را رد می‌کند، و خود در آنجا و هم در **الکشف عن مناهج الادله** بر اشاعره و صوفیه، که وی غزالی را در حمایت آنها مُصِر می‌داند، نیز اعتراضات وارد می‌کند، چنانکه اقوال اشاعره را در اثبات اصول شرایع غیرکافی و دعاوی صوفیه را در تبیین طریقت ناصواب و حتی مغایر با شرع می‌یابد [۵٦٤]. معهذا بعد از ابن‌رشد هم اندلس دیگر هیچ فیلسوف اسلامی پرورش نداد و به هر حال فلسفه در قلمرو موحّدین دیگر مجالی برای بسط و رشد پیدا نکرد.

در قلمرو عباسیان هم، به دنبال توقیف و قتل شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی معروف به شیخ مقتول (۵۸۷ ھ) در حوزهٔ امارت ایوبیان، فلسفه دیگر جز بندرت فرصتی برای اظهار وجود نیافت. تعلیم شیخ اشراق هم مجرد یک فلسفهٔ یونانی از مقولهٔ تعلیم ابن‌سینا و فارابی به شمار نمی‌آمد. فلسفهٔ وی ناظر به تألّه بود و آنچه را در تعلیم مشائیان تقریر **می‌شد جزمجرد** بحث در حقایق اشیاء نمی‌خواند و این را فقط حد باحث غیرمتوغل در تألّه می‌دانست [۵٦۵]. تعلیم اشراقی خود او هم حکمت نوریه بود — از مقولهٔ تعالیم گنوسی که برای نیل به کمال، تزکیه و تجرد را الزام می‌کرد و نیل به تجربهٔ خلع بدن را، **بدان گونه** که در **اثولوجیا** آمده **بود،شرط حکمت** می‌شمرد. اسناد این تعالیم به هرمس و اغاثاذیمون و جاماسب و فرشاد شور و **افلاطون** و انباذقلس و

فیثاغورس و شباهت تعبیرات نوریهٔ وی با آنچه از زرتشت و مانی نقل می شد وی را نزد متشرعه بشدت مورد اتهام به زندقه ساخت، و با آنکه وی از انتساب به اقوال «کفرهٔ مجوس» [٥٦٦] هم تحاشی داشت، احوال و اقوال منسوب به وی به رفع اتهامش منجر نگردید و حتی توقیف و قتل او سوءظن متشرعهٔ اهل سنت را نسبت به مقالات فلاسفه نکاست.

احیای مجدد فلسفه که خواجه نصیرالدین طوسی محمد بن الحسن (وفات ٦٧٢هـ) در شرح **الاشارات والتنبیهات** شیخ و علامه قطب‌الدین شیرازی محمد بن مسعود (وفات ٧١٠هـ) در شرح **حکمة‌الاشراق** ضمن سعی در دفع اتهام الحاد از فلاسفه خود را بدان متعهد دیدند فقط در عهد صفویه و در قلمرو تشیع ممکن شد، مخصوصاً در تعلیم صدرالدین شیرازی و مکتب فلسفی اصفهان که استاد وی میرداماد موجد و مجدد و مؤسس آن بود. میرداماد محمد باقر استرابادی (وفات ١٠٤١هـ) که در عصر خود خاتمة الحکماء والمجتهدین تلقی شدو در واقع جامع معقول ومنقول بود، ظاهراً به سبب اغلاق و تعقید عمدی که در بیانش وجود داشت [٥٦٧] به اندازهٔ این شاگرد خود شهرت و قبول عام نیافت. با این همه، مجموعهٔ آثار را از جمله **قبسات** در حکمت، **الصراط المستقیم** در ربط حادث به قدیم، **الافق المبین** در تقریر وجود و زمان و دهر، **وجذوات**، به فارسی، در تبیین تجلی طور، از اصالت وابتکار خالی نیست.

صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم معروف به ملاصدرا و ملقب به صدرالمتألهین (وفات ١٠٥٠هـ) که حمایت الله‌وردی‌خان حاکم فارس در اواخر عمر برای او مجالی برای تدریس حکمت در شیراز داد، قبل از آن به سبب تضییقات علمای ظاهری و به خاطر اشتغال به علوم عقلی مدتها مجبور شد در حوالی قم، در قریهٔ کهک، در عزلت و انزوا بسر برد و اوقات را به تفکر و تعبد و تصنیف و تألیف صرف نماید. با آنکه وی مردی متعبد و پارسا بود و در مدت عمر هفت بار هم به زیارت حج رفت، چنانکه از آثارش برمی آید، غالباً مورد طعن و ایذاء متشرعه واقع بود و مکرر از جانب عوام و رؤسای آنها اهانت و آزار دید. اثر عمدهٔ او در فلسفه کتاب **الاسفار الاربعة العقلیه** معروف به **الحکمة المتعالیه** جامع مباحث و طرق مشّایی و اشراقی در حکمت و در عین حال متضمن لطایف کشفی و ذوقی در زمینهٔ مباحث عرفانی است. کتاب بر مبنای قول عرفا در اسفار اربعهٔ اهل سلوک تبویب و تنظیم شده است: مطالب امور عامه و مباحث مربوط به واجب و ممکن و قوه و فعل و علت و معلول را در سَفَر اوّل (من الخلق الی

الحق)، مباحث مربوط به وجود و عوارض ذاتی آن را در سفر ثانی (بالحق فی الحق)، مبحث الهیات را در سفر ثالث (من الحق الی الخلق بالحق)، و مسئلهٔ نفس و مراتب و غایات آن را در سفر رابع (بالحق فی الخلق) و با رعایت تناسب مباحث با اسفار تقریر و تبیین کرده است. **بدین گونه** با جمع بین مشرب مشّایی و اشراقی اثری جامع به تصنیف آورده است که بعد از **شفای** شیخ کتابی به این حد از دقت و جامعیت و عمق و وسعت در فلسفهٔ اسلامی به وجود نیامده است. سایر آثار او از جمله مشتمل است بر کتاب **المشاعر** در تقریر وجود و اثبات توحید و صفات و افعال واجب، کتاب **المبدأ والمعاد** در ربوبیات و مسئلهٔ نفس که شامل نبوات و معاد هم هست، **شواهد الربوبیه** در الهیات و مشتمل بر پاره‌یی آراء جالب و بدیع، **کسر اصنام الجاهلیه** در نقد صوفیه و مدعیان تصوف، و **رسالهٔ سه اصل** به فارسی در نقد مدعیان جاهل و علمای سوء که البته ذکر نام تمام آنها در حوصلهٔ این اجمال نیست و بعضی تصنیفات هم در تفسیر و شرح حدیث دارد که متشرعهٔ علما غالباً آنها را به نظر قبول ننگریسته‌اند.

در بین تعدادی از آراء خاص فلسفی که اصل یا طرز تقریر آنها به وی مخصوص شمرده می شود از جمله قول در باب اصالت وجود، تبیین اتحاد عاقل و معقول، حرکت جوهری و تقریر معاد جسمانی را می توان یاد کرد. قول به **اصالت وجود که یک مفتاح عمدهٔ** تعلیم فلسفی او محسوب است مبنی بر آن است که آنچه عین متقرر است وجود است، **ماهیات امور** انتزاعی هستند. از کتاب **مشاعر**[۵۶۸] برمی آید که آخوند قبل از ابداء رأی به اصالت وجود، به اصالت ماهیت که قول شیخ اشراق است قایل بوده است. به هر حال صدرالمتألهین وجود را واحد ذی‌مراتب و متقوم به ذات می داند، که در مقابل آن ماهیت جز اعتباری انتزاعی از مراتب آن نیست. حاشیتین آن نیز در یک سو وجود واجب و در سوی دیگر هیولیٰ است که مراتب دیگر متوسطات این دو حاشیه به شمار می آید. از این قرار وجود در نزد وی حقیقت بسیط واحدی است که در مراتب خود اطوار و شئون مختلف دارد و ظهور کثرات از همین جاست. مسئلهٔ اتحاد عاقل و معقول را هم، که شیخ رد می‌کند و فرفوریوس صوری را نیز به خاطر قول بدان درخور طعن می‌یابد[۵۶۹]، آخوند تأیید می نماید و غیر از ادلهٔ دیگر، آن را بر همین قول به اصالت وجود نیز تفریع می‌کند، چرا که به قول وی معقول بالذات شأن دیگری جز همین معقول بودنش ندارد، پس تقوم آن با عاقل است که حقیقت وجود اوست و در حقیقت با آن اتحاد دارد. در مورد حرکت جوهری هم که ابن سینا آن را مردود شمرد، صدرالمتألهین قایل به اثبات و

ثبوت آن شد و حتی آن را مبنای رفع برخی اشکالات فلسفی نیز یافت. بر وفق تقریر وی، طبیعت که مبدأ حرکت محسوب است اگر خود متحرک نباشد تخلف علت از معلول لازم آید، بعلاوه چون اعراض در وجود تابع جوهرند ممکن نیست تابع امری متغیر و متجدد باشد و متبوع تبدل و تغییر نپذیرد. به هر تقدیر، قول به حرکت جوهری هر چند در مقالات عرفا هم هست، تقریر صدرالمتألهین جنبهٔ برهانی و عقلی به آن داده است، و در بین نتایج حاصل از آن نیز اثبات این امر است که نفوس انسانی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاست، چرا که نفس در اول حدوث غیرمجرد است، حرکت جوهری که در آن مستمر است به آن تجرد می بخشد و آن را بعد از مفارقت از بدن روحانیة البقا می سازد. معاد جسمانی هم که نزد او در وجود «انسان نفسی» تحقق می یابد مبنی بر اثبات تجرد نفس حیوانی است و قدما در واقع به جهت عدم اعتقاد به تجرد آن در این باب به اشکال دچار بوده‌اند، اما صدراالمتألهین چون به حکم حرکت جوهری، برای تمام موجودات قایل به تجرد تدریجی و استکمالی است، در قول به معاد اشکالی نمی یابد و در عین حال معاد جسمانی را هم به خاطر همین تجرد استکمالی نه در اجسام دنیوی بلکه در ابدان اخروی قابل تحقق می داند که هم به حکم کریمهٔ **وانّ الدّار الآخرة لهی الحیوان** (۲۹/۶۴) حیات از لوازم آنهاست و زاید و ملحق نیست. به هر حال آنچه صدرا به عنوان معاد جسمانی تقریر می‌کند متضمن اثبات حشر مورد اعتقاد متشرعه نیست، و تخطئهٔ او از جانب آنها با این قول نیز دفع نمی شود، با این همه، اندیشهٔ صدرایی در فلسفه صبغهٔ دینی قابل ملاحظه دارد [۵۷۰].

البته این نکته که **حکمت متعالیهٔ** وی، برخلاف تعلیم ابن رشد و ابن سینا، در دنیای غرب انعکاس نیافت غیر از عدم توجه اروپاییان آن اعصار به حکمت شرقی، تا حدی هم ناشی از انقلابات بعد از صفویه و انحطاط سیاسی و اقتصادی شرق بود که با پایان عهد صفویه دیگر انظار را در خارج به فرهنگ خویش جلب نکرد. طرفه آن بود که حتی بعدها در عهد قاجار هم کنت دوگوبینو+ نمایندهٔ سیاسی معروف فرانسه در ایران که در اروپا فیلسوف و محقق و مورخ شناخته می شد در کتابی که راجع به **ادیان و عقاید فلسفی در آسیا** تصنیف کرد، **اسفار اربعهٔ** صدرالدین شیرازی را که ظاهراً جز نامی از آن نشنیده بود «چهار کتاب در باب سفرها»+ (=سفرنامه؟) پنداشته بود [۵۷۱]. در

+ Comte de Gobineau, Quatre livres de voyages

حقیقت اروپا بعد از ابن رشد اندلسی، که با آثار او نیز غالباً از طریق ترجمه های عبری و لاتینی آشنایی داشت، کوششی برای شناخت فلسفهٔ اسلامی به انجام نرسانید و تا این اواخر یا وجود آن را بکلی انکار کرد، یا با معیارهای جدید خود آن را درخور توجه نیافت و به هر حال بی شک از این بابت زیان کرد.

در اروپا تا قبل از عهد رنسانس، در قرون پانزدهم و شانزدهم میلادی، فلسفه تقریباً عبارت از الهیات بود که تفکر حاکم بر کلیسا هر چه را جز آن بود ـ و منطق و علم طبیعی هم از آن شمار خارج نبود ـ تابع الهیات می ساخت. حتی استاد محققی چون راجر بیکن (۱۲۹۲م) در آن ایام وقتی تعریف خاصیت مثلث متساوی‌الاضلاع را مطرح بحث می ساخت، به اقتضای این روح عصری، این تعریف را وسیله‌یی برای تأیید تثلیث مقدس و تساوی اقانیم سه گانه می یافت [۵۷۲]. به هر حال دنیای اسکولاستیک، که مبانی عقاید خود را در الهیات بر اقوال کسانی از آباء چون یوستین قدیس وسن اگوستن و امثال آنها می نهاد، در آنچه اساس عقلی در این مسائل بود به اقوال امثال فارابی و ابن سینا و غزالی از حکمای اسلام و حتی به تابعان و شارحان یهودی اسپانیایی آنها نظیر ابن جبرول مالقی (وفات ۱۰۵۸م) صاحب کتاب معروف **ینبوع الحیات** و موسی بن میمون قرطبی (وفات ۱۲۰۴م) مصنف کتاب **دلالة الحایرین** مدیون شد. فلسفه‌یی که با جمع بین این مآخذ به وجود آمد در محتوای کلیسایی خاص خود با آنچه در نزد متکلمان اسلام به نام علم کلام، و البته در حوزهٔ اعتقادات اسلامی، به وجود آمد تفاوت چندانی نمی‌کرد. فی المثل آنچه در تعلیم آلبرت کبیر (البرتوس ماگنوس) و توماس قدیس (توماس داکویناس) و حتی در تقریر دانس اسکاتس و ویلیام اف اکّام به عنوان فلسفه عرضه می شد با فلسفه‌یی که غایت آن علم به حقایق موجودات بر قدر طاقت بشری اما به هر تقدیر فارغ از تقید به حاصل تعلیم شرایع اعلام شده بود فاصلهٔ بسیار داشت، و البته تعلیم فارابی و ابن سینا و ابن رشد از این حیث خیلی بیش از اقوال حکمای اسکولاستیک به سنت فلسفی یونان باستانی نزدیک بود. چنانکه تنها با ظهور فرانسیس بیکن (وفات ۱۶۲۵م) انگلیسی و رنه دکارت (وفات ۱۶۵۰م) فرانسوی بود که دنیای غرب در قرن هفدهم به احیا یا ایجاد فلسفه‌یی که ناظر به جستجوی حقایق و فارغ از التزام تبعیت از کلیسا باشد دست یافت. از آن پس نیز فلسفهٔ اروپا در زمینهٔ محیط تازه‌یی که استمرار هومانیسم، حاصل فکری نهضتهای اصلاح مذهب، گرایشهای ملی و اکتشافات علمی برایش به وجود آورد و در کشمکش بین واقعگرایی و تصورگرایی، بین

روح و ماده، و بین گرایشهای الحادی و وحدت وجودی درگیر ماند و مثل دنیای باستانی یونان هرگز تنازع آن با کلیسا و اصحاب دیانات قطع نشد.

این فلسفهٔ غیر کلیسایی در انگلستان با فرانسیس بیکن در کتاب عظیم **ارغنون نو**+ **در خط تحقیق تجربی افتاد و لزوم اجتناب از تمام عقاید و احساسات از پیش تلقین شده‌یی را که در نیل به علم واقعی و بی شایبه مانع تحقیق درست می‌گردد گوشزد کرد و آنها را اصنام**+ **خواند.** رنه دکارت هم با **گفتار در روش درست راه بردن عقل**+ آن را از تقیّد به نقلیات ناشی از پیشداوریها و معلومات تقلیدی تزکیه کرد و قبل از آنکه رهنمودهای فرانسیس بیکن نتایج خود را در ایجاد فلسفهٔ حسی و تجربی انگلستان چنانکه باید ظاهر کند، افکار دکارت بنیاد مذهب فلسفی اصالت تعقل را بر مبانی تحقیقی و استدلالی استوار نمود. در واقع مذهب اصالت تعقل که با تعلیم دکارت شالودهٔ محکم علمی یافت در تعلیم فلسفی اسپی نوزا+ و لایب نیتس+ به نتایج دقیق و جالب رسید و در مباحثی که بین دین و فلسفه مورد اشتراک یا مورد تنازع بود افکار و عقایدی بدیع اظهار کرد.

دکارت که در فرانسه در مدرسهٔ فرقهٔ یسوعی تربیت یافت بعد از خدمات لشکری در هلند و سپس در سوئد عمر سر کرد. اشتغال عمده‌اش ریاضیات بود و فلسفه‌یی هم که به وجود آورد تا حدی مثل فلسفهٔ افلاطون بر ذهنیت ریاضی و اتکا بر انتزاعیات مبتنی شد. وی از شک در همه چیز ـ شک دستوری+ ـ آغاز کرد و بداهت و وضوح عقلی را ملاک یقین و غایت تحقیق ساخت. قضیهٔ «می اندیشم پس هستم» را مبنای اثبات نفس و تجرد آن از ماده یافت و بدین گونه به ثنویت بین روح و ماده رسید. وجود خدا را هم از «تصور ذات کامل در ذهن» خویش و اینکه منشأ این تصور باید همان ذات کامل باشد بیرون آورد. **صداقت الهی**+ را نیز، که ذات کامل به اقتضای کمالش ممکن نیست در باب وجود محسوسات مادی در عالم قصد گول زدن ما را داشته باشد، تضمین قطعی در باب وجود محسوسات و عالم مادی شناخت. بدین سان از شک در همه چیز به یقین مبنی بر تعقل رسید، و با ادراک ثنویت بین نفس و عالم، روح را عبارت از فکر+، و مادّه را عبارت از بُعد (امتداد)+ پنداشت، و از این طریق آنچه را از تعالیم

\+ Novum Organum, Idols, Discours de la methode~, Spinoza, G. W. Leibnitz, Doule methodique, Veracité divine, Pensée, Etendue,

استادان یسوعی خویش در طی شک دستوری عرضهٔ تردید کرده بود قابل اثبات یافت، و اصالت تعقل را مبنای یک فلسفهٔ جدید کرد.

اسپی نوزا حکیم یهودی هلند (۱۶۷۷)، که به سبب آزاداندیشی در مسائل عقلی از کنیسهٔ امستردام طرد و لعن و تکفیر شد، مثل دکارت و بیکن بیشتر به علوم ریاضی توجه داشت و به همین سبب تعلیم او که «اخلاق»+ نام دارد به شیوهٔ هندسهٔ اقلیدس تدوین و تقریر شد. در واقع وی نیز مثل دکارت جستجوی مبنای اصالت تعقل را از طریق شک در نقلیات شروع کرد. اسپی نوزا کوشید با نقد ظاهر روایات تورات و نفی آنچه از ظواهر نصوص آن حاصل می شود معلوم سازد که در باب آنچه فلسفه با دین در تحقیق آن اشتراک و برخورد پیدا می‌کند جز به عقل و برهان نمی توان پایبند ماند. از این رو در باب آزادی فکر که نیل به حقیقت در نزد او بدون آن حاصل شدنی نیست اصرار و تأکید بسیار ورزید و **رسالهٔ دین و دولت**+ او توجه خاصی به این مسئلهٔ نشان می دهد. حکمت او در واقع ناظر به نیل سعادت بود و اینکه از آن به «اخلاق» تعبیر می‌کرد از همین معنی ناشی بود. برخلاف دکارت که ثنویت بین مادّه و حیات را اصل شمرد، وی به وحدت جوهر عالم قایل شد که بُعد و فکر تجلی و ظهور آن محسوب اند و بدین گونه بهٔ وحدت وجود رسید که اهل دیانات از آن تحاشی دارند و قول او را هم در این باب نوعی طبیعت گرایی شمرده‌اند. به همین سبب در عین آنکه بعضی ستایشگرانش وی را مردی «مست خدا»+ خوانده اند دیگران در حق وی به الحاد حکم کرده‌اند.

لایب نیتس فیلسوف آلمانی (۱۷۱۶م) که نیز مثل دکارت و اسپی نوزا ذهن ریاضی داشت و به علوم دیگر حتی فقه وتاریخ هم رغبت نشان می‌داد، از این تعقل گرایی به وجود نظام احسن در عالم و جمع بین دین و فلسفه رسید، و این عالم را چنانکه لازمهٔ طرز فکر یک مؤمن مسیحی بود بهترین عوالم ممکن یافت. قولش از جمله مورد اعتراض پیربل+ فرانسوی فیلسوف آزاداندیش عصر (۱۷۰۶) واقع شد و کتابش موسوم به **تعدیل الهی**+ در تقریر مباحث فلسفی بر مبنای اصالت عقل، مابعدالطبیعه را که روح عصر وی با آن چندان سازگاری نداشت جاذبهٔ تازه‌یی بخشید و تقریباً به نتیجه‌یی رساند که شایستهٔ فکر و عصر توماس داکویناس به نظر می رسید [۵۷۳]. لایب نیتس بین

+ Ethica, Tractatus theologico- Politicus, Der Gottbetrunkene Mensch, Pierre Bayle, Theodicee

قول دکارت و اسپی‌نوزا در باب وحدت و ثنویت به صورت قول به وجود آحاد بسیط جوهری+ جمع کرد که بر وفق قول وی وجود خداوند برای ایجاد و بقای آنها ضرورت داشت، و این آحاد را که بر حسب تعلیم او در یکدیگر تأثیر ندارند از طریق قول به قاعدهٔ همسازی پیشین+ قابل ارتباط ساخت. این قول او که دخالت خدا را برای ایجاد مقارنهٔ دایم بین اجزای عالم و ارتباط روح و جسم الزام می‌کرد نزد بعضی صاحبنظران مورد ایراد واقع شد و از جمله نیوتون+ (۱۷۲۷م) ریاضیدان و حکیم انگلیسی قبول آن را مستلزم اثبات وقوع یک اعجاز مدام مستمر خواند و آن را رد کرد [۵۷۴]. معهذا قول به وجود همسازی پیشین در آحاد و قول به ضرورت مداخلهٔ مستمر خداوند در ایجاد و بقای این آحاد، نظام عالم را بالضروره امری مبرّا از هرگونه هرج و مرج و هرگونه خلل و ناسازی می‌ساخت، و از اینجا بود که وی با قول به نظام احسن معتقد به نفی شرور از عالم شد و به آنکه مدعی شود در این عالم که بهترین عوالم ممکن است همه چیز به بهترین وجه است. این قول که با عبارتی مشابه قول او در کلام غزالی هم آمده است در تاریخ ادیان و عقاید و همچنین در اذهان صوفیه و شعرای عارف مشرب نیز با قبول تلقی شد و البته در اذهان معاصران خود وی و اخلاف آنها هم اندیشه‌های موافق و مخالفِ برانگیخت، و این همان قول است که ولتر معروف هم در قصهٔ فلسفی موسوم به کاندید+ (ساده‌دل) لایب‌نیتس را به خاطر آن معروض طعن و طنز ساخته است. در این باب جای دیگر به تفصیل سخن رفته است، اینجا به همین اشارت باید اکتفا کرد [۵۷۵].

باری اصالت تعقل که تا زمان لایب‌نیتس به رغم «شک دستوری» دکارت هنوز بقایایی از اندیشهٔ مشایی و افلاطونی را با خود همراه داشت با توسعهٔ تجربی فرانسیس بیکن، که تامس هابس+ (۱۶۷۹) و جان لاک+ (۱۷۰۴) آن را دنبال کردند و دیوید هیوم (۱۷۷۶) آن را به نتایج انتقادی جالب رسانید، معروض نقد و تردید واقع گشت. بدین‌سان هابس که منطق ارغنون نو را به نوعی مذهب اصالت ماده منتهی کرد عالم را مجموعه‌یی از اجزاء مادی خواند که چیزی جز قانون حرکت بر احوال آنها حاکم نیست. جان لاک، که نیز مثل هابس وجود معانی فطری غیرمسبوق به تجربه را در ذهن انکار کرد، با نفی این قول که از آراء دکارت بود قول به اصالت عقل+ را که تا حدی مبنی

+ Monades, Harmonie Préetablie, I. Newton, Candide, Thomas Hobbes, John Lock, Rationalism

بر همین اعتقاد بود متزلزل کرد. حاصل آن شد که بر حسب این اعتقاد، آنچه در ذهن انسان هست از مجرد حس و تجربه حاصل می آید و علم واقعی و قابل اعتماد جز حس منشأ دیگر ندارد. دیوید هیوم که در عین حال مورخ و محقق ادیان هم بود موجد فلسفه‌یی شد که آن را اصالت نمود+ خوانده‌اند. وی مدعی شد که آنچه حکما جوهر می خوانند واقعیت ندارد، واقعیت فقط مربوط به عوارض و نمودهاست. به اعتقاد وی اگر از نفس تمام تصورات حاصل از تجربه‌اش را بگیرند معدوم می شود و دیگر چیزی به نام جوهر نفسانی باقی نمی‌ماند، چنانکه از جسم هم اگر تمام عوارض را که دارد سلب نمایند بکلی نابود می‌گردد و چیزی به عنوان جوهر مادی از آن باقی نمی‌ماند[۵۷۶]. اقوال هابس، لاک، و هیوم که موجب طرح بحث علم المعرفه+ شد به این نتیجه منتهی گشت که در تحقیقات فلسفی نخست باید حدود ارزش و توانایی عقل را سنجید و بر قول به اصالت عقل اعتماد نباید کرد.

بدین گونه منطق تجربی بیکن در آستانهٔ عصر روشنگری منطق استدلالی دکارت را از اعتبار و حجیت مطلقه انداخت و قول به اصالت حس و تجربه و گرایش به مذهب مادی و طبیعی وجدان دینی را در اروپا بشدت تکان داد. عصر روشنگری که پایان آن به انقلاب کبیر فرانسه (۹۴ - ۱۷۸۹) منجر شد و امثال ولتر (۱۷۷۸)، ژان ژاک روسو (۱۷۷۸) و دیدرو (۱۷۸۴) در فرانسه و اشخاصی چون لسینگ (۱۷۸۱)، هردر+ (۱۸۰۳) و یاکوبی+ (۱۸۱۹) در آلمان داعی و منادی آن بودند فلسفه را در خط اصلاح احوال اجتماعی انداخت و آنچه را به نام مابعد الطبیعه خوانده می شد نفی کرد ـ یا لامحاله از دایرهٔ بحث و نظر کنار گذاشت. در محیط گرایش به مادّه و حس این عصر، ولتر و دیدرو در این قرن به جهل و کهنه پرستی اعلام جنگ دادند، هلوسیوس+ (۱۷۷۱) و هولباک+ (۱۷۸۹) به روح و مسیح. بدین گونه عصر روشنگری عصر ایمان به عقل مبتنی بر حس و تجربه شد ـ عقلی تابع حس، و فاقد ایمان به ماورای آن، شاید به تعبیری ایمان و علاقه به نوری که روشنایی داشت اما فاقد حرارت بود.

با این حال وقتی ژان ژاک روسو این عقل تجربی را هم به خاطر تکریم احساس از صحنهٔ ایمان بیرون راند، تمام آنچه ولتر و دیدرو از در بیرون رانده بودند از

+ Phenomenism, Epistemology, Herder, Jacobi, Helvetius, Holbach

روزن سر برآورد. حتی ایمانوئل کانت+ (۱۸۰٤) موجد و بانی **فلسفهٔ‌نقادی** که شک و احتیاط هیوم را با **نقد عقل نظری** و **نقد عقل محض** به عالیترین و یأس‌انگیزترین نتایج آن رسانید ناچار شد به محض آنکه چراغ عقل را خاموش می‌کند پنجرهٔ وجدان را بگشاید تا دنیا یکسره در تاریکی فرو نرود. از همین پنجره بود که او دو سرچشمهٔ عظیم و مشعشع نور را برای چشمهای شکاک پیر خود نوازشگر و امیدانگیز یافت: آسمان پرستاره در بالای سر و قانون اخلاقی در نهانگاه ضمیر[۵۷۷]. کانت در فلسفهٔ نقادی خویش معلوم کرد از اشیاء و اعیان که فلسفهٔ سنتی و مذهب اصالت عقل طالب احاطه بر حقایق آنها هستند فقط نمودها و عوارض+ را می‌توان دریافت، ذوات و حقایق+ از دسترس ادراک خارج است، اما در آنچه دیانت و حسن خلق الزام می‌کند لااقل به روشنایی عقل عملی (=اخلاق) می‌توان به نوعی جزم و یقین رسید ـ قولی که عقل نظری در مقابل آن با توجه به محدودیت خویش خود را ملزم به سکوت می‌یابد، اما نه سکوت مبنی بر قبول و رضا.

فلسفهٔ کانت در عین حال تجدیدعهدی با مذهب اصالت تصور بود که جرج برکلی+ (۱۷۵۳) فیلسوف و کشیش انگلیسی آن را به نتایج ظاهراً بکلی نامعقولی کشانیده بود. اخلاف کانت که فلسفهٔ رمانتیک آلمان را به وجود آوردند اصالت تصور فایق او را به نتایج افراط‌آمیزی شبیه به مقالات برکلی رساندند. این اندیشه در نزد فیخته+ (۱۸۱٤) به نفی واقعیت عینی منجر شد و از آن اصالت تصور ذهنی حاصل آمد که به استهلاک «جزمن» در «من» منجر می‌شد و شیء «معلوم» را چیزی جز افاضهٔ ناخودآگاه ذهن «عالِم» نمی‌دید. شلینگ+ (۱۸۵٤) شاگرد او، که در اواخر عمر گرایشهای عرفانی و مذهبی یافت و تجربهٔ دینی را بر تأملات عقلی ترجیح می‌داد، در جوانی آراء فیخته را دنبال کرد، اما به جای آنکه مثل استاد از «من» آغاز کند و به «جزمن» برسد، از «جزمن» به «من» رسید، و بدین گونه به مذهب اصالت تصور خویش صبغهٔ عینی داد. وی حتی اختلاف و مغایرت بین جزمن و من را هم رفع کرد و مدعی شد طبیعت همان روح است که مرئی باشد، چنانکه روح نیز جز طبیعت که نامرئی باشد چیزی نیست، پس بین طبیعت و روح که همان جزمن و من است وحدت و هوهویت حاصل است، از این رو آنچه واقعیت دارد البته معقول هم هست، پس «جزمن»

+ Immanuel Kant, Phenomenes, Noumenes, George Berkley, Fichte, Schelling

همان «من» خواهد بود نه تابع و مخلوق آن که اصالت تصور ذهنی فیخته بدان رسیده بود. هگل+ (۱۸۳۱) هم که مثل شلینگ در تقریر اصالت تصور بین امر معقول و امر موجود هوهویت قایل شد از این مقدمه نتیجه‌یی که حاصل کرد آن بود که پس شناخت امر معقول همان شناخت واقعیت خارج است، از این رو برای علم به واقعیت موجود در خارج باید سیر فکر را در کشف مقولات عقلی در داخل ذهن دنبال کرد. این همان سیری است که وی آن را **استدلال یا جدل**+ **می‌خواند** که بر وفق تعلیم وی همواره در تقابل بین «وضع»+ و «وضع مقابل»+ به «وضع جامع»+ می رسد، و البته این صیرورت جدلی در نزد وی نه فقط قانون حاکم بر ذهن بلکه قانون حاکم بر عالم خارج ـ که خود چیزی جز آن نیست ـ **نیز هست**. بدین‌سان اصالت تصور هگل نه ذهنی است نه عینی **مطلق**، و عاری از هرگونه قیدی است، ذهن و عین در آن تابع حکم واحد هستند، و چون ذهن و عین هر دو در آن تحت سیطرهٔ سیر جدلی (دیالکتیک) قرار دارند آنچه واقعیت دارد وجود نیست، **صیرورت** است که عبارت از حصول وضع جامع از تقابل وضع ووضع مقابل‌باشد. **اما هوهویتی که نزد هگل** بین امر واقع و امر معقول ـ بین عین و ذهن ـ **هست نه** فقط وی را به قول به وحدت وجود می کشاند، بلکه مجرد توافق و تطابق بین موجود و معقول، عالم خارج را که عین موجود است به عنوان عین معقول بهترین عوالم ممکن هم می‌کند. این قول که فکر هگل را به نتیجهٔ تعلیم لایب‌نیتس می رساند فلسفهٔ او را آماج طعن و تعریض مخالف سرسخت او آرتور شوپنهاور می سازد که اصالت تصور در نزد او به شومترین و تیره‌ترین صورت خویش می رسد[۵۷۸].

به هر حال شوپنهاور(۱۸۶۰) که مثل فیخته عالم را عبارت از تصور «من» می خواند این تصور را به مفهوم اراده+ تفسیر می‌کرد، و لازمهٔ آن را هم تنازع دایم یافت و محنت و شقاوت ابدی و پایان‌ناپذیر «من». وقتی در آغاز اثر فلسفی معروف خود به نام **جهان به مثابهٔ اراده و نمایش**+ **می‌گوید** «**جهان تصور من است**»، مرادش جهان عوارض و نموده است که به حس و وجدان ادراک می شود و دایم در تغیر و تبدل است و تحقق ندارد، آنچه تحقق دارد «من» است که واحد و ثابت می نماید، پس حقیقت را در عالم عوارض و نمودها نباید جست، در «من» باید جست که وحدت و حقیقت دارد. اما

+ Hegel, Dialektik, Thesis, Antithesis, Synthesis, Wille, *Die Welt Als Wille-und Vorstellung* 1819

این حقیقت هم در واقع اراده است و من فقط وقتی به وجود خود پی می برم که اراده بر عملی می‌کنم. البته اراده هم مستلزم علاقه به امری است که موضوع آن است، و این علاقه است که مایهٔ رنج است و بیم مرگ و فنا که یک تجلی عمدهٔ این علاقه است و انسان را به محنت عشق و ازدواج و تولید مثل رهبری می‌کند شامل قسمت عمدهٔ درد و رنج عالم است که خود از حب بقا ناشی است. بدین گونه اصالت تصور در نزد شوپنهاور به بدبینی یأس‌آمیز می‌کشد و همین بدبینی است که او را سرانجام با دیانت که وی مدتها می پنداشت چیزی جز فلسفهٔ مخصوص عوام نیست آشتی می‌دهد ـ اما نه با مسیحیت که شفقت و محبت را الزام می‌کند، با دیانت بودا که راه نیروانا را به وی ارائه می‌کند.

رواج این صورتهای گونه گونه اصالت تصور در قرنی که با فردای پایان انقلاب فرانسه آغاز شد، گرایشهای مادی را هم که میراث عهد روشنگری بود به عنوان واکنش «جزمن» در مقابلهٔ توسعه جویی «من» به دنبال آورد. تصورگرایی جناح راست پیروان هگل+ از جانب جناح چپ اصحاب وی بشدت آماج انتقاد شد. اصالت ماده در تقریر فویرباخ+ (۱۸۷۲) شدیداً بر اصالت تصور اعتراض کرد. مارکس (۱۸۸۳) و همکارش انگلس+ (۱۸۹۵) درمقابل آن مادیگری دیالکتیک و مادیگری تاریخی را به عنوان آخرین کلام در این مباحث عرضه کردند. اصالت ماده که در عهد روشنگری، امثال لامتری+ (۱۷۵۱) و هولباک+ (۱۷۸۹) مدافع آن بودند، در عهد انقلابات علمی و صنعتی قرن بعد کوشید تا برتری علم را بر ایمان در مقابل مقاومت اهل کلیسا بر کرسی بنشاند و اقوالی چون تجرد نفس و ابدیت روح را که کلیسا مدافع آن بود مانع ترقی و توسعهٔ جامعهٔ انسانی نشان دهد. البته نفی وجود امر غیرمادی این مشکل را مطرح می‌کرد که اگر همه چیز مادی است فکر نفی امر غیرمادی هم بر وفق قول طرفداران اصالت ماده ترشح مادی مغز و اعصاب است و چه اعتمادی بر صحت آن و بر سلامت مغز و اعصابی که این فکر از آن حاصل می آید هست؟ اما علم طبیعی که می خواست همهٔ جلوه‌های حیات را به وسیلهٔ ماده تفسیر کند در مقابل چنین اعتراضات البته متوقف نمی‌شد. کارل فوگت+ (۱۸۹۸) عالم طبیعی مدعی شد که به هر حال رابطهٔ فکر با مغز مثل ارتباط صفرا و کبد، و ادرار با کلیه است. لودویگ بوشنر+ (۱۸۹۹) ادعا کرد چنانکه

+ L. Feuerbach, Engels, Holbach, La Mettrie, Karl Vogt, L. Büchner

ماشین بخار تولید حرکت می‌کند ماده هم آنچه را روح و فکر می خوانند به وجود می آورد. مولشوت+ (۱۸۹۳) مدعی شد گردش دوری مستمر حیات همواره ماده را به فکر و فکر را به ماده برمی گرداند. ارنست هکل+ (۱۹۱۹) تحقیقات داروین را در باب بنیاد انواع مستند ردّ اقوال کلیسا در باب خلقت ساخت. خلاصه دین علم، به تعبیر پیروان اصالت ماده، نسب انسان را نه به آدم ابوالبشر بلکه به یک موجود زمخت ابتدایی، روح انسان را به سلسلهٔ اعصاب، فکر وی را به صورتی از حاصل فسفر، و احساس اخلاقی وی را به ترشح قند منسوب داشت [۵۷۹] و بدین سان با ساده‌پنداری، همه چیز حیات را به وسیلهٔ ماده تفسیر کرد ـ تفسیری که توسعهٔ علم در ادوار بعد به تأیید آن موفق نشد.

فلسفهٔ تحققی که اگوست کنت فرانسوی (۱۸۵۷) به تقریر آورد، و شهرت و رواج آن نشان می داد که قول او باید تعبیری از مافی الضمیر بسیاری از متفکران عصر او بوده باشد، تا حدی ثمرهٔ دیررس منطق تجربی بیکن محسوب می شد. وی هر چه را جنبهٔ ربانی و مابعدالطبیعی داشت از حساب علم خارج شمرد و علم را فقط شامل ریاضیات و چیزهایی دانست که می توانست مورد تحقیق و ملاحظه واقع شود. با آنکه این تعلیم متضمن نفی هر گونه فکر دینی بود، خود او کارش در پایان عمر به ایجاد دیانتی ضد دین کشید که دین انسانیت+ خوانده شد، و از شعایر دینی عصر جز مسیح و الوهیت چیزی کم نداشت. معهذا فلسفهٔ تحققی که دنباله‌اش تا قرن حاضر ادامه یافت و مکتب تحققی نو+، و مکتب تحققی منطقی+ از آن متفرّع گشت همچنان معتقد به نفی مباحث ربانی و مابعدالطبیعی باقی ماند. در بین اصحاب این مکتب امیل لیتره+ (۱۸۸۱) لغوی معروف فرانسه، در نفی نقلیات مربوط به خوارق طرح شبهه‌یی کرد که به قول محققان اشکال رفع آن همواره باقی است [۵۸۰]. ژان‌ماری گویو+ (۱۸۸۸) از نفی مابعدالطبیعه و نفی ارزش امور ربانی به شبههٔ «بیدینی آینده»+ رسید [۵۸۱] ـ که وقوع آن بر خلاف پندار وی هرگز تحقق نیافت. روح تحققی این تعلیم نزد بسیاری متفکران، از جمله در انگلستان نزد جان‌استوارت میل+ (۱۸۷۸)، و در آلمان نزد دورینگ+ (۱۹۲۱) مورد توجه واقع شد، و حتی در اندیشه ملکم‌خان متفکر سیاسی عهد ناصری نیز

+ J. Moleschott, E. Haeckel, Religion de l'humanité, Neo- Positivisme, Logical Positivism, E. Littré, J- M.Guyau, L'Irreligion de l'avenir, J.S. Mill, E. K. During

به نحوی تأثیر گذاشت و **اندیشهٔ** «نظم و ترقی» را در اذهان اهل عصر تقریباً همه جا نشر و رسوخ داد.

به هر حال چشم‌انداز فکر معاصر، که غالباً از فلسفهٔ تحققی یا مکتب مادیگری بیشتر از تعالیم دیگر متأثر شد، در قرن حاضر فلسفه را از یک سو در ستیز با اصالت تعقل، و از سوی دیگر در کشمکش با اصالت تصور نشان می دهد. ورای گرایشهای مادی و تحققی، فکر اصالت عمل و قول به تطور تدریجی هم که مدتها اذهان اهل نظر را جلب کرد فقط صحنه‌هایی از این چشم‌انداز متنوع و پردامنه را ارائه می‌کند که البته در اینجا نمی توان به نقد و بحث در آنها پرداخت. طرفه آن است که صورتهای گونه گون فلسفهٔ غیرکلیسایی در غرب هنوز، حتی آنجا که الهیات را نفی می‌کند، خود را غالباً ناچار به طرح و بحث مسائل مربوط به آن می یابد.

معهذا در ورای این مسائل آنچه مخصوصاً در دو قرن اخیر توجه متفکران را به مباحث رایج درحوزهٔ مباحث مربوط به الهیات و ادیان جلب کرده است تحقیق در باب منشأ دین، طبیعت احساس مربوط به دیانت و صورتهای مختلف حیات دینی است. این مسائل موضوع تحقیقی است که از آن تعبیر به فلسفهٔ دین+ می‌کنند و مثل سایر شقوق فلسفه ممکن است از نظرگاههای مختلف مورد بحث واقع شود. با این همه، فلسفه آنجا که همچنان می خواهد حقایق اشیاء را در حد طاقت بشری جستجو کند، می‌کوشد تا این تحقیق وی عینی، دوراز شایبه‌وعاری از پایبندی به جوابهای طرح شده انجام شود، و در طی آن از هرگونه پیشداوری، کوته‌نگری و تقصیر و قصور خودداری گردد. بعلاوه در طرح مسئله، انسان باید در محدودیت و وابستگی خویش، و عالم در تحول و در نفوذ اجتناب ناپذیر خویش بر انسان، مورد نظر واقع گردد، و بین آنچه عقل بوضوح می داند و آنچه می پندارد که می داند تفاوتی که هست از نظرگاه محقق دور نماند، و پیداست که تاریخ اگر بتواند به دور از آنچه آن را از اسباب خطا می یابد در این باره بنگرد می تواند در شناخت طبیعت دین و صور و انواع احساس و حیات دینی به پیشرفت آنچه فلسفهٔ دین خوانده می شود کمک نماید.

این طرز تلقی شاید، تا آنجا که از بررسی در انواع گونه گون اعتقادات دینی و آداب و ترتیب مربوط به رسوم متفاوت در نیایش متداول در بین اقوام مختلف برمی آید،

+ Philosophy of Religion

حیات دینی را، آن گونه که شلینگ می پندارد، در احساس وابستگی انسان به قوه‌یی مافوق خویش، یا آنچنان که از فحوای تقریر شلایرماخر دریافت می شود، در شعور انسان به اتصال وجود محدود با وجود کل و نامحدود، نشان دهد. در هر دو حال، احساس واحد اما مبهم و ناخودآگاه مرموزی است که در آن انسان خودی محدود خود را درمی بازد و خودی دیگر وسیعتر و جامعتری پیدا می‌کند. در شعور به این احساس، ترس و خضوع و عشق و تسلیم که ناشی از بیم نافرمانی و مبنی بر امید طاعت باشد واکنش طبیعی انسان خواهد بود. این احساس اتصال و وابستگی مقرون با بیم و امید در عین حال انسان را از وحشت ناشی از توهم خذلان و وانهادگی در عرصهٔ عالمی که در گوشه و کنار آن همه چیز حیات و امید وی را تهدید می‌کند می‌رهاند، به وی آرامش می بخشد و تحمل محدودیتها و محرومیتهایی را که در سراسر این عرصه هست برای وی خالی از محنت و تعب و مقرون با شوق و خرسندی می سازد.

البته مکتب مادی که احساس دینی و آنچه را بدان بستگی دارد به چشم پدیده‌یی اجتماعی و مادی و معروض تحول می یابد، و وقتی آن را، بر وفق تعبیر فویر باخ، امتداد رؤیا و کمال مطلوب زندگی هر روزینهٔ انسان می شمرد، یا موافق با تقریر مارکس+، عبارت از «قلب دنیایی که قلب ندارد» [۵۸۲] می یابد، در واقع قولش بیشتر به شعارهای ناسنجیدهٔ اهل غوغا می ماند. تعبیر کسانی هم که امروز آن را انعکاس ترس و عجز انسان در تجربهٔ حیات روزانه و تصویر تجربهٔ امر محسوس در کسوت امر نامحسوس تلقی می‌کنند در واقع جز ساده‌نگری خالی از غور و تعمقی نیست، و در شناخت عمیقترین و پیچیده‌ترین ماجرای روانی انسان به چنین تفسیر از پیش پرداخته‌یی البته نمی توان اکتفا کرد. قول کسانی هم که مثل ویلیام جیمس+ در این احساس به چشم نوعی عدم تعادل در احوال نفسانی می‌نگرند، یا مثل فروید حیات دینی را از مقولهٔ توهم ناسالم و بیمارگونه تلقی می‌کنند [۵۸۳] به همین اندازه سطحی و کاهلانه و مبنی بر جستجوی راه حل ساده‌یی برای اجتناب از رویارویی با عمق مسئله است. این هم که آن را مجموعهٔ وسواسهایی که آزادی انسان را محدود می‌کند، یا مجرد ارتباط و مراوده با آنچه «مقدس»+ محسوب است بشمرند، چیزی از ماهیت آن را شامل نیست [۵۸٤]. حل مسئله در گرو فرصتهای دیگر است که امکان بحث و تقریر

+K. Marx, William James, Le Sacré

بیشتر می‌خواهد. به هر حال فلسفهٔ دین هنوز در مراحل ابتدایی است و آنچه بدان اشارت رفت جز نمونه‌یی چند از نظرگاههای آن نیست، باید برای بحث در آن مترصد فرصت مساعد ماند.

به هر تقدیر تا آنجا که به سیر در تاریخ ادیان و عقاید مربوط می‌نماید، شناخت طبیعت حیات دینی و صورتهای گونه‌گون آن تا حدی نیز به تأمل و مطالعه در احوال رهروان راستین دین، و ادراک تفاوت احوال بین کسانی که در این باره احساس و وجدان واقعی دارند با مدعیان سالوس که آن را وسیلهٔ نیل به مقاصد ماورای آن می‌سازند، حاصل می‌شود. با این حال شرط توفیق در این مرحله از شناخت هم، برای محققی که می‌خواهد در احوال نفسانی و طرز زندگانی اهل یقین و وجدان دینی تحقیق نماید، ادراک یا لااقل همدلی با صاحبان این احوال است. آن کس که خود تجربهٔ وجدانی در این امر ندارد عجب نیست که حیات دینی را به تصور در نیاورد، یا آن را بکلی انکار کند، لیکن برای آن کسی که فاقد این تجربهٔ وجدانی نیست، زمینهٔ این تجربه امکان می‌دهد تا در ورای محدودیتهای عامیانهٔ کوته‌نظران و بیخبران، در جستجوی آنچه حقیقت جوهری دین و حیات دینی است، در حد امکان خویش، با کل عالم و آنچه کل عالم در اوست پیوند ارتباط حاصل کند و حیات بشری را متضمن غایت و معنایی بیابد که به تجربه کردن یا تحمل کردنش می‌ارزد.

۱۲
تصوف و عرفان

شاید اینکه بعضی محققان عرفان را عالیترین جلوهٔ حیات دینی انسان پنداشته‌اند خالی از مبالغه نباشد، اما به هر حال آن را جسورانه‌ترین کمال مطلوب و والاترین اشتیاق روحانی در حیات دینی می‌توان خواند، چنانکه در صورتهای مختلف آن که تصوف هم از آن مقوله است می‌توان روانشناسی کسانی را جست که در تنگنای دنیای محدود حیات عادی خویش کوشیده‌اند به افقهای وسیعی که در اقلیم تجربه و دریافت زمان عینی نمی‌گنجد و در طی آن ذهن و واقعیت و محدود و نامحدود به هم درمی‌آمیزد راه یابند - ارتباط یا اتصال بلاواسطه با امر متعال و فایق که لاجرم مبنی بر نوعی معرفت سرّی است، ورای انواع معرفت رسمی شایع در بین امم و اقوام عالم.

بدون شک تصوف اسلامی و عرفان مسیحی کاملترین جلوهٔ آن را در ادیان الهی عالم عرضه می‌کنند[۵۸۵]، اما صورتی از عمیقترین جلوه‌های آن را در دیانات هندی هم می‌توان جست، چنانکه مذاهب گنوسی + هلنی و مصری و همچنین فلسفهٔ نوافلاطونی در تعلیم فلوطین (پلوتینوس) هم - به رغم انتقادی که پلوتینوس از فرقه‌های گنوسی دارد - مراحل عمدهٔ تطور استکمالی آن را شامل می‌شوند، و تصور ارتباط دایم بین اعمال خیر انسان با دنیای اهورمزدا در آیین زرتشت هم از مفهوم تلقی عرفانی خالی

+ Gnosticism

نیست، و بدین گونه از تعلیم اصحاب فیثاغورسی و مراسم رمزی اورفئوس و الئوزیوس در یونان تا خلسهٔ شمنی و آداب و تقالید اصحاب مذاهب توتمی را می توان از مراتب آن به شمار آورد [۵۸٦].

به هر حال عرفان در جنبهٔ نظری کشف معرفتی سرّی و غالباً شخصی است که به اعتقاد پیروان آن انسان را از محدودهٔ خودی رهایی می دهد و به وجودی که ورای عالم محدود خودی است مجال اتصال می بخشد، چنانکه در جنبهٔ عملی هم ـ که بدون آن مجرد معرفت موجب نیل به مقصد نیست ـ متضمن سعی در وصول به مرتبه‌یی از تصفیه و تکامل است که اتصال بلاواسطه با وجود فایق و نامحدود و متعالی را برای انسان محدود متناهی و فانی ممکن نماید. اعتقاد به امکان حصول این مرتبه از نظر و عمل است که قول **سبحانی ما اعظم شانی** را از بایزید بسطامی نزد اهل تصوف قابل توجیه می‌کند، و کلمهٔ **اناالحق** را در آنچه از حلاّج نقل است از مقولهٔ افشای اسرار ارائه می نماید [۵۸۷].

باری تصوف اسلامی که جنبهٔ نظری آن از جمله نزد عین القضات همدانی و ابن عربی اندلسی و شیخ محمود شبستری، و جنبهٔ عملی آن مخصوصاً نزد غزالی و شیخ شهاب الدین عمر سهروردی و مولانا جلال الدین بلخی رومی، به عالیترین صورت تقریر می شود، و در عین حال احوال و مقامات امثال بایزید و شبلی و ذوالنون و بوسعید لطایف تجربی آن را به عنوان الگوی رفتار نشان می دهد، با وجود شباهتهایی که با عرفان هندی و مسیحی دارد، و مخصوصاً با وجود پیوند معنوی که بین بعضی مبادی آن با تعالیم پلوتینوس و بودا هست، اساس آن اسلامی است، و برخلاف بعضی تردیدها که در این باب اظهار شده است [۵۸۸] حتی سرچشمهٔ اصلی آن در واقع جز اشارات قرآن و حدیث و سیرهٔ رسول و صحابهٔ وی نیست، چنانکه مجرّد شعار پشمینه پوشی (=تصوف) اصحاب این طریقه هم، آن گونه که از روایات مستفاد می شود، باید تقلیدی از احوال زهاد صحابه و تابعان ایشان بوده باشد که مخالفت با تجمل پرستی و عشرت طلبی شایع در عصر بلافاصله بعد از رسول خدا را، که خود ناشی از کثرت غنایم و اموال حاصل از توسعهٔ فتوح اسلامی در عصر راشدین و اوایل عهد اموی بود، با ترک تجمل و الزام زهد نشان می دادند و انهماک در لذاید دنیوی را با سیرت رسول و سابقان صحابه مغایر می شمردند [۵۸۹].

با آنکه در باب اشتقاق تصوف از لفظ صوف (پشم) جای تردید نیست و قدمای

قوم پشمینه‌پوشی را از باب اعتراض بر رسم تنعم در ملابس و تظاهر به لباس فاخر شعار خویش کرده بودند و التزام فقر را که لباس صوف یک نشانهٔ آن محسوب می شد برای خود مایهٔ فخر هم می شمردند، اینکه نام صوفی یادآور صفای خاطر و تصفیهٔ باطن باشد، یا آنکه جماعت معروف به اهل صُفّه ـ صُفّـهٔ مسجد مدینه ـ از فقرای اصحاب رسول را که بنابرمشهور اهل فقر و ایثار و مواسات بودند، به خاطر بیاورد غریب نیست، و هر چند صفا و صُفه از لحاظ اشتقاق لغوی منشأ نام صوفی نیست، این احوال با روح طریقهٔ اهل تصوف خالی از ارتباطی که موجب تداعی گردد به نظر نمی رسد. این هم که ابوریحان بیرونی (وفات ۴۴۰ﻫ) در کتاب الهند ضمن اشاره به اختلافهایی که در باب اشتقاق لفظ صوفی هست نام صوفیه را با کلمهٔ یونانی سوف (= سوفوس+، حکمت) که واژهٔ فیلسوف هم از آن مشتق است مربوط می پندارد نیز، هر چند از باب تقریر وجه اشتقاق لفظ قابل تأیید نیست [۵۹۰]، مناسبت بعضی آراء صوفیه را ـ از لحاظ نظری ـ با فلسفهٔ یونانی، خاصه افلاطونی و نوافلاطونی، در نظر وی قابل ملاحظه نشان می دهد. با این همه در آنچه خود وی در همین کتاب خویش از آراء هندوان نقل می‌کند، بین تعالیم صوفیه و بعضی از آن آراء، شباهت کمتر از آنچه بین ایشان و فلاسفهٔ یونانی وجود دارد نیست، اما این ملاحظات نه اشتقاق نام صوفی را از لفظ صوف نفی می‌کند و نه این نکته را که تصوف اسلامی از خود اسلام و از سیرت رسول و صحابه سرچشمه گرفته باشد محل تردید می سازد.

این نکته که گرایش به عرفان با صورتهای مختلف و درجات متفاوت در حیات دینی اکثر اقوام عالم مشهود است سعی کسانی از محققان را که مخصوصاً در قرن گذشته کوشیدند برای تصوف اسلامی منشأ غیراسلامی جستجو نمایند مبنی بر سوءتعبیر از تصوف و اسلام نشان می دهد. اما اینکه تصوف اسلامی از زهد و تقشف آغاز شد و در طی مدارج تحول هم غالباً در الزام تمسک به شریعت و دفع توهم مغایرت بین طریقت و شریعت اصرار ورزید خود شاهدی بر وجود اصل مبانی تصوف در تعالیم اسلامی است. کسانی از صوفیه که به علت غلبهٔ احوال گه گاه در سکر روحانی از حدود شریعت تجاوز می‌کرده‌اند و اقوال و احوال آنها موجب سوءظن متشرعه در حق آنها و احیاناً منجر به تعقیب و ایذاء آنها می شده است، و نام کسانی چون بایزید و حلاج و نوری از قدما و

+ Sophos

امثال عین‌القضاة و بعضی مجذوبان از سایر صوفیه از آن جمله قابل ذکر است، غالباً در نزد کسانی از صوفیه که از انهماک در سکر و غلبات خود را نگه می داشته‌اند و بر طریقهٔ اهل صحو سلوک می‌کرده‌اند، یا اقوالشان از مقولهٔ شطحیات محتاج تأویل تلقی می شده است یا خود آنها مورد طعن و انکار واقع بوده‌اند.

در بین قدمای صوفیه بایزید و حلاج پیشرو طریقهٔ اهل سُکر، و جنید پیشرو طریقهٔ اصحاب صحو محسوب است. اینکه سوءظن فوق‌العاده‌یی که متشرعه در حق بایزید و حلاج نشان دادند در مورد جنید اظهار نشد از جهت اصرار وی در التزام ظواهر و اجتناب از اقوال شطح‌آمیز بود. اسناد قول **سبحانی سبحانی** یا **سبحانی ما اعظم شانی** به بایزید، و نقل عبارت **اناالحق** از حلاج از اسباب سوءظن شدید عامه در حق آنها شد، اما تعلیم جنید با آنکه در حاصل با آنچه در بیان آنها درآمده بود تفاوت نداشت وی را از اتهام به آن اقوال مانع آمد. قول بایزید که حتی یک شیخ صوفی -به نام ابن سالم بصری- آن را متضمن کفر و در ردیف دعوی فرعون یا بدتر از آن تلقی می‌کرد[۵۹۱] نزد صوفیه از مقولهٔ شطحیات قابل تأویل تلقی شد و در مثنوی مولانا هم ضمن حکایتی لطیف توجیه گشت[۵۹۲]. اما قول حلاج، که بر خلاف مشهور مصلوب شدنش تنها یا اصلاً بدان سبب نبود، چون وی به اتهامات سیاسی مورد تعقیب واقع شد موجب گشت که صوفیه هم به سبب آن قول که آنها آن را افشای اسرار تلقی می‌کردند وی را انکار نمایند. اما اصل آن قول که صورت دیگری از آن هم بنابر مشهور در عبارت **حسب الواجد افراد الواحد** آخرین سخن او محسوب می شد تقریری از تجربه‌یی عرفانی بود که در طی آن صاحب وجدان به حالی می رسید که در چنان حال حق را «افراد» می‌کرد[۵۹۳]، یعنی که توهم هر وجود دیگر را در مقابل آن نفی می‌نمود، و بدین گونه در آنچه از طریق شهودی - در مرتبهٔ وجد- برای او کشف می شد وجود منحصر به خدا می شد و انانیت و تعبیر «أنَا» جز به او قابل اسناد نمی نمود. ولی ادراک این معنی جز به شهود و در حال وجد دست نمی داد و البته در حد حوصلهٔ عام نبود. از این رو دعوی وی - که به خاطر انتسابش به مقالات دیگر برای قدرت حاکم مایهٔ خطر بود- در نزد صوفیه هم مورد انکار واقع شد. حقیقت آن بود که حتی جنید هم در آنچه راجع به فنا تعلیم می داد به همین معنی ناظر بود و فقط چون او به «علم اشارت»[۵۹٤] تقریر بیان می‌کرد «عبارت» وی مورد ایراد و اتهام عام واقع نگشت[۵۹۵]. حتی طرز تقریر او که بعدها به وسیلهٔ امام ابوحامد غزالی در احیاء علوم‌الدین و شیخ شهاب‌الدین سهروردی در

عوارف المعارف از نو تبیین و تهذیب شد در رفع سوءظن اهل ظاهر از مقالات صوفیه تأثیر قابل ملاحظه‌یی - هر چند نه چندان پایدار - به جا گذاشت.

معهذا چهره‌های ممتاز تصوف در آنچه متضمن تقریر مواجید و احوال صوفیه در ادبیات دینی محسوب است نه شامل بنیانگذاران سلاسل عمده می شود، مثل عبدالقادر گیلانی (=قادریه) وشیخ سهروردی (سهروردیه) وشیخ نجم الدین کبری (= کبرویه)، نه متضمن مرشدان خانقاه می‌گردد، مثل ابواسحق کازرونی معروف به شیخ مرشد و شیخ صفی الدین اردبیلی و شاه نعمة‌الله کرمانی که کثرت مریدان گه‌گاه ایشان را مورد سوءظن ارباب قدرت می‌کرد، بلکه مربوط به سه تن از اکابر نویسندگان قوم است که افکار آنها از طریق آثارشان مبادی تصوف را در جامعهٔ اسلامی قابلیت دوام و بقا بخشید - غزالی، ابن‌عربی، و مولانا جلال‌الدین رومی، که تصوف را اولی از دیدگاه اخلاق، دومی از دیدگاه معرفت نظری، و سومی از منظر ذوق و سلوک مطرح کردند.

ابوحامد محمد غزالی (وفات ۵۰۵ه) معروف به حجة‌الاسلام هر چند به عنوان فقیه و متکلم و حتی فیلسوف - در واقع فیلسوف نقاد - بیشتر شهرت دارد، اما سیر فکری که در رسالهٔ **المنقذ من الضلال** مجال تقریر یافته است، همچنین اثر عظیم او به نام **احیاء علوم‌الدین** که معارف اسلامی را بر مبانی زهد و ذوق صوفیه تبیین می نماید نقش او را در نشر تعلیم تصوف به نحو قابل ملاحظه‌یی درخور اهمیت نشان می دهد. رسالهٔ **المنقذ من الضلال** او توجیهی تحقیقی از اهمیت معرفت ذوقی در نیل به یقین است که خود وی در طی سلوک طولانی فکری خویش بعد از سالها غور در آثار متکلمان و فلاسفه و اصحاب تعلیم بدان دست یافته است. در **احیاء علوم‌الدین** که **کیمیای سعادت** وی فقط زبده‌یی عام‌پسند از آن است، غزالی می‌کوشد تا معارف صوفیه را در مقابل علم بیحاصل متفقهه و متکلمین بر مسند بنشاند و توافق آن را با شریعت و آنچه در قرآن و حدیث آمده است آشکار کند. این امر بدو فرصت می دهد تا با ایجاد پیوند بین طریقت و شریعت، در عین حال هم شریعت را به اتکای طریقت عمق و تأثیر بیشتر بخشد، و هم طریقت را با تطبیق با شریعت قبول و رواج افزونتر دهد.

اما طرز تلقی او از علم متفقهه که‌وی آن را از مقولهٔ علم دنیوی می خواند معلوم می دارد که شریعت در نزد او جنبهٔ وجدانی و باطنی دارد و به مجرد عمل ظاهر که تلقی قوم از آن حد تجاوز نمی‌کند قوام نمی‌یابد. نقدی هم که از مترسمان صوفیه و کسانی که خویشتن را به ظواهر آن مشغول داشته‌اند می‌کند نشان می دهد که در تصوف هم نزد او

آنچه اهمیت دارد اخلاص عمل است. پس بدون شناخت احوال قلب و توجه به انواع مکاید نفس، رهایی از مهلکات ممکن نیست، نیل به منجیات هم در گرو این رهایی است، و این همه تزکیهٔ نفس و تصفیهٔ قلب را بر سالک الزام می‌کند. غزالی ضمن تبیین این مباحث در باب منشأ سیّئاتِ اخلاق و طرز علاج آنها تحقیقی دقیق می‌کند که مبنی بر تعمق در سراسر حیات نفسانی انسان است.

غزالی با شک در ارزش علم رسمی بنیان یقین را در آنچه به الهیات مربوط می شود در **طور ماورای عقل** می جوید و با نفی و طرد علیت تام، تمام عالم و دگرگونیهای آن را محل تجلی بی واسطهٔ ارادهٔ الهی قرار می دهد. قول معروف او که می‌گوید **لا اله الاّ الله** توحید عوام است، توحید خواص **لا اله الاّ هو**ست اهل غوغا را بشدت بر ضد وی برانگیخت. اما مراد او از این سخن آن است که وجود حقیقی فقط از آن حق است و آنچه غیر از اوست هویت واقعی ندارد و «هو» در تمام وجود جز به حق برنمی‌گردد. با آنکه این قول از نوعی وحدت وجود خالی به نظر نمی رسد، این معنی را در مفهوم شهودی در نظر دارد، و نفی وجود ماسویٰ در نزد او در واقع الزام عدم التفات بدان است، و در هر صورت اثبات توحید خواص که کمال مرتبهٔ شهود عارف است در حکم نفی توحید عوام هم نیست [۵۹۶].

با این همه خود او، چنانکه از آخرین کتابش به نام **الجام العوام** برمی آید، ایمان بی شایبهٔ خالی از شک و تزلزل را که خاص عوام است بر ایمان مبنی بر برهان لیکن مشحون از شبهه و وسوسهٔ اهل کلام ترجیح می دهد، و پیداست که مرادش از خواص علما نیست، اهل معرفت است. به هر حال آنچه وی برای عامهٔ اهل طریقت توصیه می‌کند تسلیم و قبول در مقابل شریعت نیز هست. بدین گونه طریقت را غزالی مستلزم متابعت از شریعت می خواند، و به بهانهٔ پیروی از طریقت عدول از احکام شریعت را بهیچ‌وجه مقبول نمی داند [۵۹۷].

با آنکه در آثار و افکار غزالی نشانه هایی از تأثیر حکمت نوافلاطونی، از جمله در مشکاة الانوار - اما نه بر سبیل اخذ و اقتباس خودآگاه که بعضی ادعا کرده‌اند - هست، صبغهٔ اسلامی که وی بدان آراء داده است از اصالت واقعی فکر وی حاکی به نظر می رسد. نقل بعضی اقوال و تعالیم منسوب به مسیح هم در سخنان او ازمقولهٔ تأثیر خودآگاه نیست وظاهراً ناشی از تأمل و تحقیقی باشد که او در هنگام اشتغال به تصنیف کتاب معروف خویش **الرّد الجمیل**، خود را به مطالعه در انجیل و آنچه به اقوال منسوب

به عیسی مربوط است الزام کرده باشد. به هر صورت، خلوص و رسوخ ایمان اسلامی در وی بیش از آن مشهود است که تصور تأثیر از مسیحیت در وی امری قابل اثبات و مبنی بر خودآگاهی محسوب تواند شد[۵۹۸].

ابن عربی، شیخ محی‌الدین طائی اندیسی (وفات ۶۳۸ه) معروف به شیخ اکبر در اندلس نشئت یافت و بعد از ترک دیار مغرب در مصر و مکه و قونیه و دمشق عمر سر کرد. در تقریر مسئلهٔ ولایت که قبل از او حکیم ترمذی (۲۹۶) در آن باب بحث مفصل کرده بود، و هم در تبیین مسئلهٔ وحدت وجود که به نحو مجمل در اقوال تعدادی از صوفیهٔ دیگر هم مجال بیان یافته بود، وی ظاهراً اولین صوفی نام‌آور بود که هر دو مسئله را بر مبنای نظری و موافق با ظاهر شریعت طرح و حل کرد، و لوازم و فروع آنها مثل مسئلهٔ انسان کامل و حقیقت محمدیه را نیز از آن مسائل استنباط کرد. شباهت تلقی وی از مسئلهٔ اخیر الذکر با آنچه در باب کلمهٔ الهیه+ در الهیات مسیحی مطرح است شایان توجه است، هر چند اقوال متألهان مسیحی هم در این مباحث از حکمت یونانی و عرفان گنوسی متأثر می نماید.

دو اثر عمده‌اش به نام **فتوحات مکیه** و **فصوص الحکم**، که نزد اصحاب وی مثل نوعی کتاب مقدس تلقی می شود، مشحون از لطایف عرفان و شامل اسرار و رموزی است که بعضی از آنها را متشرعهٔ فقها و حتی برخی از صوفیه با سوءظن تلقی کرده‌اند. چنانکه عبارت معروف او در **فتوحات** که می‌گوید **سبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها**، که در واقع زبده و خلاصهٔ قول او در وحدت وجود محسوب است، مورد انتقاد شدید شیخ علاءالدولهٔ سمنانی واقع شد، و در این باب بین مولانا عبدالرزاق کاشانی شارح معروف **فصوص الحکم** با علاءالدوله مکاتبه‌یی معروف صورت گرفت که متن آن در **نفحات الانس** جامی آمده است[۵۹۹]. اثر مشهور دیگر وی مجموعه‌یی از اشعار عاشقانه است به نام **ترجمان الاشواق** که خود شیخ، ظاهراً از بیم مخالفان، در طی یک شرح صوفیانه به نام **الذخائر و الاعلاق** آنها را متضمن اشارت به عشق الهی خواند. در واقع آن اشعار بالضروره چنین تفسیری را برنمی‌تافت و در تعدادی موارد در اصل اقوال وی تمیز بین عشق مجازی و عشق حقیقی خالی از اشکال به نظر نمی آید.

به هر حال آثار متعدد منسوب به وی[۶۰۰] از استمرار فعالیت خلاّقهٔ ذهنی

+ Logos

فوق‌العاده‌یی حاکی است. همچنانکه معتقدانش در این میان آنچه را در زمینهٔ مباحث صوفیانه متضمن غرایب به نظر می رسیده است غالباً شرح و تأویل کرده‌اند، منتقدانش آنها را بهانهٔ طعن و دق در حق وی ساخته‌اند. بدین سبب، در مقابل کسانی که وی را شیخ اکبر و احیاناً خاتم الاولیاء تلقی کرده‌اند، کسانی هم وی را تخطئه و تکفیر کرده‌اند و اقوال وی را مخالف شریعت و متضمن کفر و شرک خوانده‌اند[۶۰۱]. باری، اقوال وی، با آنکه غالباً تحت نظام ضابطه‌یی منسجم مبنی بر قول به وحدت وجود به تقریر می آید، از جنبهٔ التقاطی و سعی در جمع و تلفیق بین عقاید مغایر و متفاوت خالی نیست. اینکه در بعضی موارد سخنانش بیش از آنکه به مجرد توارد و تصادف قابل‌حمل باشد نشانه‌هایی از حکمت رواقی و تعلیم گنوسی و نوافلاطونی و الهیات مسیحی را همراه دارد از توغل وی در حکمت و عرفان حاکی می نماید. تأثیر تعلیم ابن مسرّه و مکتب منسوب انباذقلس مجعول هم در اندیشهٔ وی قابل‌ملاحظه است، و ظاهراً به جهت صبغهٔ نوافلاطونی قسمتی از آراء اوست که او را از باب تکریم و تفهیم احیاناً به عنوان «ابن افلاطون» هم خوانده‌اند. این هم که با وجود مذهب ظاهری در فقه، در عقاید مشرب باطنی و قول تأویل را تا حد اقوالی که نزد متشرعه در خور طعن آمده است رسانده است از قوّت فوق‌العادهٔ ذهن او در جمع بین ظاهر و باطن حاکی است. بعضی دعاوی او که درفتوحات مکّیّه آمده است خالی ازغرابت نیست و تأیید و تصدیق آنها، که شمه‌یی از آنها در نفحات الانس جامی هم مذکور است بیش از قوّت ذهن و قدرت تأویل، به سادگی لوح و صفای باطن نیاز دارد[۶۰۲]. معهذا شهرت و غرابت اقوال وی موجب ایجاد مکتب خاصی در عرفان شده است که در آن دعوی با حجت و بی حجت به هم درآمیخته است و به هر حال در تصوف اسلامی بعد از وی تأثیر قوی به جای نهاده است.

اما جلال‌الدین محمد بلخی رومی معروف به مولانا که در بلخ به دنیا آمد (۶۰٤هـ) و در قونیه وفات یافت (۶۷۲) گویندهٔ **مثنوی معنوی** و موجد عالیترین اثر عرفانی در عالم اسلامی و شاید در تمام تاریخ محسوب است. احوال او اینجا حاجت به ذکر ندارد. هر چند سایر آثار او هم، که غیر از **مثنوی** شامل **دیوان کبیر** معروف به **کلیات شمس تبریزی**، **مجالس سبعهٔ مولانا**، **مکتوبات رومی**، و رسالهٔ معارف او موسوم به **فیه‌مافیه** است، غالباً متضمن تقریر لطایف عرفان اسلامی است، اما **مثنوی** او در تمام آثار عرفانی دنیای اسلامی یکتاست. این اثر عظیم، که در مقیاس کمّی لااقل دو برابر **منظومهٔ کمدی الهی** + دانته + است[۶۰۳] و از حیث کیفیت با آن طرف نسبت نیست، شامل شش

دفتر و حاوی مجموعهٔ حقایق اسرار تصوف عملی و نظری است که در طیّ حکایات و دلالات به بیان آمده است، و با آنکه در تقریر قصه قدرت و مهارت شاعرانهٔ گوینده را نشان می دهد، اوج و لطف بیان او مواردی است که مخاطب را از فضای قصه خارج می‌کند و با تقریر دلالات آکنده از تدقیق و تعمیق به ورای عالم قصه و به دنیای حقایق معنوی و روحانی وابسته به حیات دینی می‌کشد و بعد از سیری بیش و کم طولانی در آن عوالم دوباره به فضای قصه بازمی‌گرداند، وبدین گونه شعر و حکمت و دین و اخلاق و طریقت و شریعت را به نحوی متعادل به هم می آمیزد. این است که در وصف آن گفته اند «حضرت مثنوی کتابی است مشکلتر از مشکل و آسانتر از آسان، آن بر عاقل و این بر نادان» [۶۰۴]. از اینجاست که حتی در آنچه به حکایات آن مربوط است نیز مثل آنچه در مورد دلالات آن غالباً لازم می آید فهم کلام گوینده در بسیاری از موارد محتاج شرح و تفسیر می‌گردد. اما اینکه بعضی شارحان در تبیین مقاصد او به تعالیم ابن‌عربی توجه کرده‌اند ظاهراً بکلی اشتباه باشد، چرا که او با تعلیم ابن‌عربی توافقی نداشته است، **فتوحات مکیه** را با نظر تقدیر نمی نگریسته است، و حتی با وجود دوستی با شیخ صدرالدین قونوی، ربیب و شارح **فصوص** شیخ، طریقهٔ اصحاب وی را درخور نقد و تعریض می یافته است.

مثنوی در دفتر اول از حکایت و شکایت نی آغاز می شود و در مدت چهارده سال، که آخر آن پایان عمر مولاناست، در طی شش دفتر، که آخرین آن ناتمام می ماند، هر چه می‌گوید در واقع تفصیل و تطویل نی نامه است، و در جزر و مدّ حیات هر روزینهٔ وی آنچه هرگز دگرگونی نمی پذیرد همین بانگ نی آغاز مثنوی است که تا آخر دفتر به صورتهای گوناگون انعکاس می یابد، و روح عارف مشتاقی را توصیف می‌کند که در دنیای مادّه غریب و مهجور می نالد ـ وزجداییها شکایت می‌کند. تعلیم مولانا هم که در توالی حکایات و دلالات وی انعکاس دارد، با آنکه بر شور و عشق و سماع مبتنی است، جامع بین طریقت و شریعت است، و کسانی که در تقید وی به شریعت تردید کرده‌اند در ارزیابی ابعاد حیات دینی کاملان دچار توهم ناشی از سوءتعبیر یا قیاس به نفس شده‌اند ـ ودریغ است که اینجا مجال غور در این ابواب نیست، طالب تفصیل می تواند در جای دیگر تقریر این معنی را جستجو کند. تأثیر صحبت شمس تبریز هم که

+ *Divina Commedia*, Dante →

وی **دیوان کبیر** خود را به نام او و غالباً به یاد او ساخت، و نیز انقلاب درونی ناگهانی و جنون‌آسای او که تحت تأثیر آن بناگاه از یک مدرس مفتی و فقیه واعظ تبدیل به یک صوفی شوریده‌حال گشت و از سماع حدیث و «کتاب» به سماع قول و غزل پرداخت و در حیات تازه‌یی تولد دیگر یافت، در واقع نیز برای کسانی که با این عوالم روحانی آشنایی ندارند مشکلی است که احیاناً توجیه‌هایی ساده‌لوحانه و مبتذل از عشق پرشور شمس و مولانا می‌کنند ـ که جز درخور فکر کوتاه آنها نیست.

به هر تقریر اینکه پیروان مولانا و احفاد و مریدان وی ـ جلالیه و مولویه ـ در ضمن آداب طریقهٔ خویش رقص و سماع منسوب به وی را همچنان حفظ کرده‌اند و به همین سبب گه‌گاه «درویشان چرخ‌زن» خوانده شده‌اند اهمیت نقشی را نشان می‌دهد که سماع در نزد مولانا داشته است. بنابرروایات سنتی که بعضی اصحاب وی در مناقب نامه‌ها ـ از جمله در رسالهٔ فریدون سپهسالار و مناقب العارفین افلاکی ـ در باب احوال وی نقل کرده‌اند، انعقاد این مجالس، که احیاناً مخالفان مولانا هم به آنها اعتراض داشته‌اند، در طریقهٔ او و در تمام دوران حیات او بعد از ظهور و غیبت شمس‌تبریز در نزد مریدانش متداول بوده است، و هنوز بعد از قرنها اقامهٔ مراسم عُرس او در بین مولویه متضمن مراسم جالبی است [۶۰۵] که برای مورخ ادیان از بسیاری جهات اهمیت دارد، و شاید اگر با معانی رمزی صوفیانهٔ آن آشنا نباشد چیزی از مراسم رقص و وجد شمنان باستانی آسیای وسطی را در آن مراسم منعکس بیابد.

حیات دینی در نزد صوفیه، چنانکه از آثار مولانا و ابن‌عربی و غزالی و از احوال تعدادی از قدمای مشایخ آنها برمی‌آید، غالباً از وسعت و غنایی جالب و سرشار حاکی به نظر می‌رسد. بعلاوه در بین آداب این خرقه‌پوشان، که شامل فقر و چله‌نشینی و زهد و ریاضت بود، مسئلهٔ ذکر و استمرار آن به صورت ذکر خفی و ذکر جلی که با آداب خاص تلقین و اعمال می‌شد نقش عمده‌یی در تزکیهٔ باطن و در حصر توجه سالک به آنچه مقصد سلوک اوست داشت و مثل آداب سماع و آداب چله‌نشینی دربعضی خانقاهها و نزد برخی سلسله‌های صوفیه با اهمیت خاص تلقی می‌شد، معهذا حیات خانقاه و نظامات مربوط به سلسله‌های مختلف تدریجاً احوال صوفیه را معروض کنجکاوی و سوءظن عامه ساخت. در واقع مجرد ایجاد این سلاسل و فرق در بین صوفیه، که بعد از پیدایش مدارس و تحت‌تأثیر آنها نظامات خاص پیدا کرد، به احتمال قوی، جز متوقف کردن شور و هیجان خودجوش مستعدان قوم و حصر مراتب سلوک روحانی آنها در محدودهٔ

نظامات خانقاهها، تحرک روحانی قابل ملاحظه‌یی را در حیات دینی صوفیه به وجود نیاورد، و متصوفه را که پیش از آن به قول سعدی «طایفه‌یی در جهان بودند بصورت پریشان و بمعنی جمع» به صورتی درآورد که از تأثیر نظامات یکنواخت خانقاهها و آنچه لازمهٔ طرز معیشت آنها بود، جماعتی شدند «بصورت جمع و بمعنی پریشان» [۶۰۶].

طرفه‌تر آنکه بروز پاره‌یی اختلافات در مشرب تربیت که بین مشایخ واقعی هم اجتناب ناپذیر بود، و از جمله نوع رابطه بین امام قشیری با شیخ ابوسعید ابوالخیر نمونهٔ آن است، به گذشته‌ها هم فرافکنی شد و نظایر آن احوال به امثال بایزید و ذوالنون نیز منسوب گشت. رقابت و اختلاف بین مشایخ تدریجاً چنان عادی شد که در اندک زمان، به دنبال توسعهٔ سلاسل و خانقاهها، کار مدعیان ارشاد به منازعه بر سر مقام شیخی کشید. از حاصل سلسله مراتب اولیا که به وسیلهٔ مشایخ تقریر و تنظیم شده بود چیزی که از لوازم احوال جانشینی اخیار و ابدال و اوتاد باقی ماند نزاع و اختلاف بر سر مقامات و عنوانها بود، و معلوم شد خانقاهها و سلاسل در این امور نیز تحت تأثیر مدارس که الگوی نخستین آنها بود واقع می‌گشت. این جمله نشان می داد که تصوف در نزد اهل خانقاه و کسانی که در آنجا مدعی مقام ارشاد می شدند از اخلاصی که لازمهٔ حیات دینی است خالی می ماند. به همین سبب از وقتی بساط ارشاد و خانقاه و مرید و مرشد در تصوف اصل تربیت صوفیانه واقع شد، جوش و هیجان تصوف گرم و زنده‌یی که در احوال امثال ابراهیم ادهم و رابعهٔ عدویه و بایزید بسطامی و ذوالنون مصری بود از بین رفت، و تصوف تدریجاً به صورت یک نظام تربیتی خاص - در مقابل نظام تربیتی مدارس - درآمد، و مراسم و ظواهر در آن بیش از حقیقت و ماهیت باطنی مورد توجه واقع شد و تدریجاً انحطاط اخلاقی در آن به جایی کشید که صوفیگری در نزد مشتی عوام لئام عبارت از خرقه پوشی و بی بندباری گشت و به قول مولانا: الخیاطه و اللواطه و السلام [۶۰۷].

طریقهٔ اهل ملامت هم نزد قدمای آنها، امثال حمدون قصّار و ابوحفص حدّاد و ابوعثمان حیری [۶۰۸]، در اصل ظاهراً واکنشی بود در مقابل افراط کسانی از صوفیه که از حقیقت آن به رسوم ظاهر اکتفا می‌کردند و در واقع موجب بدنامی نکونامی چند می شدند. این جماعت، که مخصوصاً از تظاهر به زیّ اهل خیر (=پشمینه پوشی) و از اینکه ظاهر حال آنها عامه را در حق ایشان به حسن ظن خلاف واقع وادارد یا ایشان را

در آنچه می‌کنند و در آنچه نمی‌کنند متوجه به رعایت نظر عامه و ردّ و قبول آنها سازد اجتناب داشتند، در این کار ناظر به التزام اخلاص در عمل بودند نه آنکه نظر به استخفاف ظواهر آداب داشته باشند، و اگر هم می خواستند به نحوی طریقهٔ اهل صحو از صوفیه را تا حدی معروض انتقاد سازند مراد ایشان آن بود که آن اندازه تقید به ظواهر، سالک راه حق را در بند ردّ و قبول عام می‌گذارد و التزام آن با اخلاص در عمل منافات دارد و نوعی مشغولی به «نفس» محسوب است.

باری، ملامتیه با وجود مواظبت پنهانی در مراعات دقایق شریعت از اظهار این مواظبت خودداری داشتند، لباس عیاران و شاطران به همین سبب می پوشیدند، چنانکه یک دسته از بقایای آنها - به نام قلندران - حتی ظاهر خود را به صورت لشکریان و عوانان و مطربان درمی آوردند و با این کار خویشتن را از وقوع در مظنّهٔ سُمعه و ریا دور نگه می داشتند. احوال بعضی از مشایخ آنها در عین حال تمسک ایشان را به التزام این گونه هیئت و لباس مبنی بر اصرار عمدی در جلب نفرت عامه، که خلاف آن ممکن است سالک حق را از اخلاص واقعی دور دارد، نشان می دهد[۶۰۹]. با این همه، روش آنها هم مثل شیوهٔ اهل ملامت به وسیلهٔ متشبّهان و مترسّمان باطل و ریاکار به ابتذال افتاد. حتی احوال مجانین عقلا، که در بعضی موارد اطوار ملامتیه با آنها قابل التباس به نظر می آمد[۶۱۰] و در بین آنها کسانی چون لقمان سرخسی و معشوق طوسی از مجذوبان واقعی بودند، نیز از تقلید مترسمان محفوظ نماند. در مقابل کسانی از آنها که «تجنّن» را وسیله‌یی ساختند برای رهایی از آنچه نزد آنها خلوص حیات دینی را ممکن بود مشوب نماید، اشخاصی پیدا شدند که با تظاهر به مغلوبیت و بیخودی خود را مرفوع القلم و در مرتبهٔ سقوط تکلیف نشان می دادند، تمام اینها اسبابی بود که تصوف و جریانهای وابسته بدان را نزد متشرعه و فقها بشدت مورد سوءظن و اعتراض ساخت. اینکه در ادوار اخیر حتی کسانی هم که در این مراتب صادق و صاحب حال واقعی بودند احیاناً مطعون و منفور شدند به سبب پیدایش همین مدعیان دروغین بود.

از سایر ادیان الهی، در آیین نصارا بیش از آیین یهود حیات دینی با تجربهٔ عرفانی سر و کار یافت. در مورد یهود، عرفانی که در مجموعهٔ زهار تعلیم شد در پاره‌یی اجزای خویش از آراء متصوفهٔ اندلس، که این مجموعه در آنجا به وجود آمد (ح۱۲۹۵م)، متأثر بود[۶۱۱]. بعضی محققان وجود عناصر عرفانی را در تعلیم عهد عتیق انکار کرده‌اند و تورات را متضمن شریعت در آنچه مغایر با رسم طریقت محسوب است تلقی

کرده‌اند[۶۱۲]، و شاید روایات صوفیه در باب موسی و خضر هم که به قولی متضمن تفاوت بین صاحب شریعت و صاحب طریقت هم هست انعکاس دوری از مفهوم همین طرز تلقی از عهد عتیق باشد. معهذا آنچه از احوال انبیای قوم و شیوهٔ تلقی آنها از الهام ربانی برمی‌آید، و همچنین تأمل در پاره‌یی اجزای مزامیر در عهد عتیق قبول این دعوی را که تورات روی‌هم رفته برای گرایشهای عرفانی زمینهٔ مساعدی ندارد ناممکن می سازد، و هر چند این نکته هم که گرایش عرفانی با تفاوت در شدت و ضعف در سراسر تاریخ پیدایش عهد عتیق همه جا حاکم و مشهود است[۶۱۳] از این بررسیها قابل تأیید به نظر نمی آید، باری توهّم ناسازگاری مطلق بین شریعت عهد عتیق را هم با طریقت عرفان نامقبول نشان می دهد.

درست است که در قول انبیای تورات خداوند با ماسوٰی تجانس ندارد و ارتباط ناسوت بالاهوت غیرممکن تلقی می شود، اما حال خلسهٔ و بیخودی که در تلقی وحی برای این جماعت حاصل می شود بیش از هر چیز نوعی تجربهٔ عرفانی + است، چنانکه در مزامیر هم لحن خطابِ آکنده از عشق و شور که احیاناً در قول سراینده به نحو بارزی (۲۵/۷۳؛۱-۴/۶۳ ~) جلوه دارد خالی بودن ضمیر وی را از تجربهٔ عرفانی قابلِ قبول نشان نمی‌دهد. به هر حال احوال انبیای قوم که آنها را مهبط وحی و ترجمان ارادهٔ الهی می سازد تصور ارتباط بلاواسطه بین انسان و خدا را که اساس عمدهٔ طریقت عرفانی است در نزد قوم متضمن سابقه‌یی طولانی نشان می دهد، هر چند حال نبی و حال ولی (عارف) البته تفاوت دارد. چون نبی در تلقی وحی ناظر به امور جاری مربوط به حیات قوم خویش است، در صورتی که عارف در تجربهٔ خود متوجه به این امر که متضمن مفهوم رسالت انبیاست نیست. با این حال هر چند نزد انبیای یهود تجربهٔ عرفانی مبنایش بر عمل به نظر می آید، مجرد خلسه و بیخودی آنها، که به روایت حزقیال(۱۵/۳) تا مدتها بعد از زوال آن حال همچنان مبهوت و بیحرکت می مانده‌اند، نشان از همان حالی می دهد که غیر انبیا، از عرفای امت، نیز از آن نشان می‌دهند.

به هر تقدیر با آنکه تجربهٔ عرفانی در نزد یهود و در شریعت تورات سابقهٔ طولانی دارد، تاریخ قوم که در طی حوادث تبعید و پراکندگی حیات دینی آنها را در معرض ارتباط با اقوام مختلف نهاده است قبول تأثیر از عوامل غیریهودی را هم در پیدایش عرفان

+ Mystical Experience

قوم الزام می‌کند. البته این نکته که تأثیر این عوامل گونه‌گون و مربوط به اقالیم و ازمنهٔ مختلف در عرفان قوم تدریجاً تلفیق و یکنواخت شده است ویژگی قابل‌ملاحظه‌یی به این میراث عرفانی می‌دهد، و این معنی که عرفان قوم از شور و هیجان عرفان اصحاب سکر در نزد مسلمین و نصارا خالی است آن را تا حد زیادی محافظه‌کار و مبنی بر طریقهٔ اهل صحو می‌نماید و این خود یک ویژگی عمدهٔ آن به‌شمار می‌آید [۶۱۴].

معهذا جنبهٔ تلفیقی+ این عرفان، که مخصوصاً در **کتاب خلقت** (سفریزیره) مربوط به قرن اول میلادی و منسوب به ابراهیم خلیل، و **کتاب روشنایی** (سفرهابهیر) منسوب به ربانیم اروپای غربی (پروانس)+ در قرن نهم میلادی، و مخصوصاً **کتاب جلال** (سفرهازهار) که ظاهراً به وسیلهٔ موسی بن شم‌طوب لیونی اهل اسپانیا در قرن سیزدهم میلادی نشر شد و تحول مراتب آن مشهور است، در واقع هم از مکتب نوافلاطونی متأثر به نظر می‌رسد هم از آراء عرفای مسیحی و اسلامی. حتی قول به تناسخ (گیل گول)+ هم که اولین بار در **کتاب روشنایی** مطرح می‌شود ظاهراً در نزد قوم مأخوذ از مانویهٔ کاتار باشد [۶۱۵].

اشتمال این عرفان بر مکاشفات غیبی و اعتقاد به اسرار حروف و اعداد که نیز از ویژگیهای آن است در نزد مورخ ادیان شاید حاکی از این معنی به نظر آید که برخورد دایم با مصایب گونه‌گون در سراسر تاریخ آنها را بیش از مسلمین و نصارا در جستجوی نوعی تسلی روحی به این عقاید و آراء رهنمونی کرده باشد. به هر تقدیر مجموعهٔ **قبالای قوم**، که خود در جریان تدوین از عرفان نصارا و مسلمین و حکمت یونانی و معارف بابلی و ایرانی متأثر بود، باز در قرون وسطی در عرفان مسیحی اروپا تأثیر قابل ملاحظه بخشید. از اولین کسانی که در اسپانیا تحت تأثیر عرفان قبالا واقع شدند ریمون لول (۱۳۱۵م) عارف و کشیش اسپانیایی بود که از آراء ابن عربی متأثر بود، اما معانی سرّی اعداد و حروف را بدان‌سان که در **قبالا** تقریر شده بود به عالم مسیحیت و عرفان آن انتقال داد. تعداد دیگری از متفکران و عرفای عهد اسکولاستیک نیز از **قبالا** متأثر شدند. در واقع قسمتی از این تأثیر به یک معنی نفوذ مع‌الواسطهٔ عرفان اسلامی بود در عرفان مسیحی که یهود هم مثل نصارا در اسپانیا و سیسیل و بخش عمدهٔ اروپای غربی در مدت طولانی از قرون

+ Syncretism, Provence, Gilgul

وسطی تحت سیطرهٔ فکری آن واقع بود.

اما آیین مسیحی، ظاهراً بدان‌جهت که مبتنی براساس بینش گنوسی و الوهیت «کلمه» و بر وجود منجی الهی بود، آمادگی بیشتری برای گرایشهای عرفانی داشت و البته عناصر گنوسی و نوافلاطونی و نیز حکمت فیلون اسکندرانی هم قدما و آباء قوم را تا حدی بیشتر جهت گرایش به عوالم عرفانی آماده می‌کرد. در قرون وسطی، که در اسپانیا و اروپای غربی محلّ تبادل افکارعرفانی بین یهود و مسلمین بود، مسیحیت هم به‌طور جداگانه و در عین حال تا حدی تحت تأثیر آثار یهودی و اسلامی در عالم عرفان آثار قابل ملاحظه‌یی پدید آورد و عرفای عصر کمتر از حکمای اسکولاستیک شهرت و قبول عام پیدا نکردند.

معهذا عرفان در حیات دینی مسیحی در دنیای شرق و از همان عهد پیدایش مسیحیت آغازشدوآنچه غرب درقرون وسطی و بعد از آن بدان رسید حاصل میراث شرقی و هلنیستی آن بود. بعلاوه بدون توجه به آنچه از تعلیم آباء و تعلیم انجیل و رسولان عاید عرفان مسیحی شد نمی‌توان حد اعتلا و میزان اصالت عرفان غربی در قرون وسطی را مخصوصاً در رابطه‌یی که با عرفان اسلامی و یهودی دارد در نظر آورد. در واقع تصور اتحاد و حلول، که غالباً از ظاهر روایات انجیل برمی آید و الوهیت عیسی تا حدی بر همان اساس توجیه شده است، تقریری دیگر از مفهوم اتصال بلاواسطهٔ محدود با نامحدود است که صوفیه هم مثل متکلمین اسلامی آن را نفی کرده‌اند، اما در اقوال عام و آنچه منکران قول نقل کرده‌اند گه‌گاه حلاج و تعدادی دیگر از مشایخ قوم بدان منسوب گشته‌اند.

در روایت راجع به تعمید عیسی به وسیلهٔ یحیی مُعمّدانی هم از نزول روح بر وی ـ یادروی ـ سخن در میان می آید (مرقس ۱/۱۰). قول منسوب به وی که «خود» را در «پدر» و «پدر» را در «خود» می‌یابد و آنچه را بر زبانش می آید به «پدر» که در وجود وی هست منسوب می دارد (یوحنا ۱۴/۱۰) صورتی دیگر از همین قول به حلول و اتحاد به نظر می آید. حتی قول وی در خطاب به رسولانش که می‌گوید در هنگام امتحان آنچه شما گویید کلام شما نیست «روح پدر شماست که از طریق شما سخن می‌گوید» (متی ۱۰/۲۰)، همچنین سخن وی به هنگام وداع یاران که از بازگشت خویش و اینکه با یاران متحد خواهد بود (یوحنا ۱۴و۱۷) یاد می‌کند، این تجربهٔ اتحاد را که نزد عرفا نیل بدان از طریق خلسه و نضوجلباب و رهایی از خودی ممکن است حاصل

شود مبنای تعلیم آیین عیسی نشان می دهد. شفای بیماران به وسیلهٔ وی نیز بر حسب قولی که از خود وی نقل است (لوقا ۲۰/۱۱) از خاصیت «انگشت خداوند» و از نیروی «روح» که در وی هست ناشی است، چنانکه بولس رسول هم (نامهٔ اول به قرنتیان ۹/۱۲) این قدرت خویش را به همین امر منسوب می دارد. بدین گونه قول به اتصال بلاواسطه به وجود نامحدود فایق که غایت مطلوب در تجربهٔ عرفانی است خود در آیین مسیح مبنای اعتقاد محسوب است و از مسئلهٔ تثلیث انفکاک ندارد. مکاشفهٔ بولس رسول از شخص مسیح (نامهٔ دوم به قرنتیان ۱۲/۴-۲) هم یک تجربهٔ عرفانی از همین مقولهٔ اتحاد با عنصر الهی است که طی آن وی با مسیح (غلاطیان ۲۰/۲) متحد می شود و به مصیبت‌ها و جلال او هر دو (نامه به رومیان ۱۷/۸) شعور و احساس می یابد، و پیداست که نزد وی اتصال با مسیح و شعور به اتحاد با او انسان را از عالم سفلی به عالم علوی ارتقا می‌دهد، و از اینجاست که غایت حیات در آیین مسیح اتصال با مسیح و احساس وجود و حضور او در وجود انسان محسوب است.

اما راه اتصال با او، آن گونه که کلمنت اسکندرانی+ از قدمای آباء (ح۲۱۵م) خاطرنشان می‌کرد، نه ازطریق علم رسمی، بلکه از راه زهد و ریاضت و با تحقیر حیات دنیوی حاصل می آید و به رهایی از خویش و نیل به اشراق+ دست می دهد و بدین سان خدا را باید در ظلمت عزلت، در ترک علوم عادی و در تسلیم به جلال مسیح جستجو کرد. حاصل این جستجو نیز معرفتی است منفی که هرگز به سالک نشان نمی دهد که او چیست، فقط نشانی می دهد از آنچه او نه آن است. این نیز خود موهبتی است که از طریق مسیح برای طالب حق پیش می آید و شرط آن التزام ریاضت و دعا و انقطاع از لذات جهانی است. نیل به این موهبت نیز رؤیت عیسی است در وجود خویش، که از طریق شهود+ دست می دهد و در طی آن صورت «ابن» که عین صورت «اب» محسوب است در روح انسان که خود برصورت الهی خلق شده است انطباع می یابد و بدین گونه سالک عارف خود یک صورت+ ثالث می‌گردد و با روح و حیات که وجود عیسی است مربوط و متصل می شود.

اوریجن (۲۵۱م) از آباء قدیم قوم نیز به این حالت شهودی توجه خاص نشان می دهد و بارها تفاوت آن حیات شهودی را با حیات عملی خاطر نشان می سازد و به

+ Clement of Alexandria, Enmoia, Theoria, Eikon

امکان عبور و عروج انسان از حضیض حواس و ظلالِ حیاتِ عملی به اوج غیرقابل توصیف حیات شهودی اشارت دارد. وی با اصحاب و پیروان خویش در فقر و زهدی شبیه به احوال راهبان می زیست و غالباً تأکید می‌کرد که از طریق زهد و ریاضت می توان به مرتبهٔ تلقی واردات غیبی و فتوحات روحانی نایل آمد. از قول سلسوس حکیم یونانی قرن دوم مسیحی که وی در دفاع از مسیحیت خود را به ردّ اقوال الحادآمیز او متعهد می دید نقل می‌کرد که گفته بود وقتی دریچهٔ حس را فروبندی و با دیدهٔ خردبنگری، از عالم تن برآیی و دیدهٔ روح را بگشایی، آنگاه و فقط آنگاه است که خداوند را توانی دید. با نقل این قول، اوریجن خاطرنشان می‌کرد که این خود همان چیزی است که مسیحی راستین در جستجوی طریق خدا انجام می دهد و آن را راه وصول به حق می یابد، و در واقع فقط آنگاه که چشم حس بسته آید و آن چشم دیگر باز شود شهود «خدا» و شهود «ابن» که «کلمه» و «حکمت» همان است.برای انسان ممکن تواند شد.

این طرز تلقی از حیات دینی که مبنای عرفان مسیحی بود مخصوصاً در قرن چهارم میلادی با توسعهٔ رهبانیت موردتوجه بیشتر واقع شد و در بین نصارا، تا حدی مثل زهد متداول در بین قدمای صوفیه، از اسباب نشر و توسعهٔ گرایشهای عرفانی گشت. در آن ایام بسیاری از طالبان اخلاص در جملهٔ امت نصارا حیات دنیوی را به طوع و رغبت ترک می‌کردند، و برای آنکه در امر عبادت به خلوص واقعی که لازمهٔ آن خلاصی از تعلّقات بود دست بیابند حیات رهبانی پیشه می‌کردند[۶۱۶]. از این جمله آباء یونانی غالباً خاطرنشان می‌کردند که برای نیل به مرتبهٔ شهود ترک دنیا ضرورت دارد و آنکه رهبانی پیشه می‌کند می بایست ناظر به وصول به این مقام باشد.

قدّیس آنتونی+ (۳۵۶م)، که قدوهٔ رهبانان مصر و مروّج رهبانیت در بین نصارای آن اقلیم بود، گاه تمام شب را در اشتغال به عبادت در حال نوعی خلسهٔ روحانی بسر می برد و غالباً تأکید می‌کرد که عبادت انسان مادام که وی خود و عبادت خود را در میان می بیند درست نیست. خود او بارها برای خروج از این خلسهٔ روحانی، که توجه به عبادت و در واقع رؤیت نفس موجب آن می شد، هدف اغوا و آماج وسوسهٔ ابلیس واقع گشت اما به قوّت ایمان خویشتن را از تسلیم به این وساوس برکنار نگه داشت. در باب قدیس ماکاریوس+ (۳۸۹م) نقل است که تمام اوقات عمر را در نوعی خلسه مستمر

+ St. Antony, St. Maccarius

می‌گذرانید و با خداوند بیش از دنیاانس داشت.

آثار منسوب به دیونیسوس آریوباغی + اولین اسقف آتن که می‌گویند به وسیلهٔ بولس رسول ایمان آورد (اعمال رسولان ۳٤/۱۷) هر چند در واقع از خود او نیست و مدتها بعد از عهد او به وسیلهٔ راهبان سریانی تصنیف شده است، مبانی این تجربهٔ عرفانی نصارای مصری و یونانی را صبغهٔ نوافلاطونی می دهد و تأثیری عظیم و دیر پای در طرز تفکر عرفانی قوم، مخصوصاً در تحول آن باقی می گذارد. وی تا حدی مثل اوریجن اتحاد با خداوند را که در حقیقت معرفت به آن راه ندارد فقط از طریق نیل به خلسه و شهود ممکن می شمرد که طی آن طالب حق حس و عقل را رها می‌کند تا با نفی ادراک و ادراک عجز بدو راه یابد، چرا که خداوند معرفت خود را به کسانی عطا می‌کند که آنها خویشتن را به وی رها می‌کنند و از تدبیر و تعلق شخصی بیرون می آیند [٦۱۷].

در بین آباء لاتینی، اگوستین قدیس (٤۳۰م) تا حدی مثل امام غزالی که از بعضی جهات دیگر هم یادآور اوست، حکمت را در خدمت عرفان آورد و آنها را وسیلهٔ نیل به یقین - که ایمان مطلوب کلیسا شد - ساخت. وی که قبل از گرایش به مسیحیت، از طریق مذهب مانی که سالها بدان معتقد بود با عقاید گنوسی، و از راه تعلیم نوافلاطونی با فلسفهٔ یونانی ارتباط یافت، بعد از گرایش به مسیحیت که آن نیز تحت تأثیر فلسفهٔ نوافلاطونی انجام شد، ذوق عرفانی خویش را که حکمت افلاطونی و آیین گنوسی مانی آن را پرورش داده بود، و گرایش به تعالیم مذهب اهل شک در عهد جوانی اعتماد آن را نسبت به علوم رایج عصر بشدت متزلزل ساخته بود، برای دفاع از ایمان به کار انداخت و بدین‌سان عرفان مسیحی را صبغهٔ فلسفی بخشید.

جالب آن است که وی نیز مثل غزالی در جستجوی حق به آنچه طور ماورای عقل نام دارد می رسد، و مثل او فلسفه را بر وفق میزان ایمان ارزیابی می‌کند. به هر حال اوگوستین در دنیای خویش سلوکی روحانی دارد که سلوک روحانی غزالی - قرنها بعد از او و در دنیایی بکلی غیر از دنیای او - پژواک آن به نظر می رسد. اما او هم در تقریر احوالی که سرانجام به مسیحیت، اما به جنبهٔ عرفانی و حکمی آن، منجر می شود برای خود نوعی **المنقذ من الضلال** دارد که **اعتراف**+ نام دارد، و اگر المنقذ غزالی طول و تفصیل پرهیجان آن را ندارد، از حیث عمق و صلابت جالبتر از آن به نظر می رسد.

+ Dionysus the Areopagite, *Confession*

آنچه مایهٔ اعجاب است شباهت احوال دو متفکر است که هر یک از راه خویش رفته‌اند - و به رغم فاصلهٔ زمانی و مکانی بسیار - در آنچه به مجرد حیات دینی ارتباط دارد تقریباً به نقطهٔ واحد رسیده‌اند.

بعد از عهد اگوستین قدیس در بین کسانی از آباء نصارا که تعلیم دینی آنها صبغهٔ عرفانی داشت گریگوریوس قدیس+ (وفات ٦٠٤م) و برنارد قدیس اهل کلرو+ (١١٥٣م) درخور ذکرند که به قول محققان، عرفان آنها مبتنی بر تجربهٔ دینی خالص بود و جنبهٔ فلسفی نداشت[٦١٨]. گریگوریوس قدیس که در اواخر عمر به مقام پاپی رسید (٥٩٠ه) هرچنداز اعتقاد به خرافات و اوهام خالی نبود اما در الهیات عرفانی بشدت تحت تأثیر تعلیم اگوستین قدیس به نظر می رسید، و عرفان او صبغهٔ اشراقی و تجربی داشت. در نظر وی خداوند نور لایتناهی محسوب می شد، و طریق نیل به اشراق و مکاشفه هم عبارت بود از سعی سالک در آنکه «چشم دل را به عین شعاع این نور لایتناهی بدوزد» و بدین گونه «به عالم نور وارد شود». معهذا گریگوریوس خاطرنشان می‌کرد که در نشئهٔ حاضر نیل به این نور جز به اندک مایه و آن نیز بندرت حاصل نمی‌آید، با این حال کسانی هستند که در این نشئه هم نیل بدان برای ایشان ممکن می‌شود.

این طرز تلقی که البته خالی از تناقض نیست در کلام برنارد قدیس نیز هست، چرا که وی نیز از یک سو معتقد بود هیچ موجود فانی به لقای خداوند نایل نمی شود، و از سوی دیگر در اینکه قدیس بنه‌دیکتوس+ فایز به لقای الهی شده است تردیدی نداشت[٦١٩]. برنارد، که وجود وی تجسم تمام حیات دینی مسیحی عصر خویش و در عین حال خود یک بنیانگذار عمدهٔ عرفان مسیحی در دنیای اسکولاستیک محسوب می شد، نسبت به حکمت اسکولاستیک عصر نظر مساعد نداشت، در نظر او چیزی که برای طالب حقیقت درخور اهمیت به‌شمار می آید فقط عشق به مسیح و سعی در معرفت عیسی مصلوب بود. وسیلهٔ نیل به این عشق هم در نزد وی التزام فقر خاکسارانه+ بود، اما آنچه از آن حاصل می شد اتصال با محبوب (عیسی) بود که هر چند از طریق اتحاد هم حاصل می شد به هر حال با اتحاد که بین «اب» و «ابن» هست تفاوت داشت، چرا که اتحاد اخیر در واقع اتحاد در مفهوم عادی نیست، عین وحدت است.

در مورد اتصال انسان با ذات محبوب، تجربهٔ عرفانی در نزد وی از طریق خلسه

+ St. Gregorius (Grégoire), Bernard de Clairvaux, St. Benedictus, Humiliation

حاصل شدنی می‌نمود که در آن حال روح انسان تمام هستی خود را در وجود خدا (=ابن) درمی‌بازد و از خویش خالی می‌شود. وی در تقریر این معنی هم تمثیل آب را که چون در شراب ریزند رنگ و طعم آن را می‌گیرد، و تمثیل آهن را که چون درآتش بگدازند حرارت و روشنی آتش را واجد گردد، ذکر می‌کرد[۶۲۰]. شباهت تمثیل اخیر و اصل قول با آنچه در مقالات صوفیه آمده است البته قابل ملاحظه است.

اما موارد شباهت بین عرفان مسیحی با آنچه در مقالات عرفای اسلامی مذکور است درخور تفصیلی بیشتر است که جای دیگر بدان اشارت کرده‌ام و اینجا به تکرار حاجت نیست[۶۲۱]. نکتهٔ جالب در این‌باره آن است که برخلاف آنچه در مورد یهود مشهود است[۶۲۲] نزد نصارا هم، مثل مسلمین، زنان پارسا نیز مانند مردان قوم در طریق عرفان سالک بوده‌اند، چنانکه در بین متصوفهٔ اسلامی نام کسانی چون رابعهٔ عدویه، حکیمهٔ دمشقیه، رابعهٔ شامیه، فاطمهٔ نیشابوریه، ام علی زوجهٔ احمد خضرویه، رحمهٔ مطربه، در ردیف مردان طریقت می‌آید[۶۲۳]. در بین نصارای غرب هم زنان پارسایی چون سانتا کلارا+ (۱۲۵۳م)، سانتا کاترینا اهل سیه‌نا+ (۱۳۸۰م) سانتاترزا+ (۱۵۸۲) و امثال آنها نیز در زهد و عرفان مرتبهٔ مردان بزرگ عصر را داشته‌اند و اقوال و احوال آنها نمونهٔ کمال ترقی در مراتب معرفت و حیات دینی محسوب می‌شده است[۶۲۴].

در بین اندیشه‌هایی که عرفان مسیحی در آغاز پیدایش خویش و در جریان تکامل قرون نخستین مسیحیت از آنها متأثر شد حکمت نوافلاطونی، تعلیم فیلون یهودی، آثار منسوب به مذهب هرمسی و مذاهب گنوسی را باید ذکر کرد که پاره‌یی اشکال و عرفان مقدم بر عهد مسیحی را در محیط رشد و توسعهٔ مسیحیت نیز تصویر می‌کند و شناخت نقش عرفان در حیات دینی اقوام بدون اشارت به آنها البته ممکن نیست. با آنکه در تقریری از این عناصر حکمت نوافلاطونی و تعلیم فیلون شایستهٔ تقدیم ذکر می‌نماید جهت فهم قسمتی از حاصل میراث عرفان هرمسی و گنوسی در فرهنگ اسلامی تقدیم این مباحث را الزام می‌کند. به هر حال مذهب هرمسی و مذاهب گنوسی تأثیری طولانیتر و عمیقتر در عرفان مسیحی و حتی در محیط مسیحیت مصر و شام که قسمتی از تصوف اسلامی در آنجا مجال نشو و نما یافت داشته‌اند، و بی‌آنکه

+ Santa Clara, Catherina de Siena, Santa Theresa

تصوف اسلامی و عرفان مسیحی هیچیک بلاواسطه مأخوذ از آنها باشند هر یک به نحوی وارث تأثیر مع الواسطهٔ قسمتی از آنها بوده‌اند.

مذهب هرمسی نوعی اعتقاد عرفانی است که از نوشته‌های منسوب به هرمس مثلث التعظیم مربوط به دوره‌یی بین قرن سوم قبل از میلاد تا قرن سوم میلادی برمی‌آید، و وجود این آثار نشان می دهد که در ورای آن نام باید فرقه‌یی مذهبی یا عرفانی هم وجود داشته باشد که از فعالیت آن نشانه‌یی قاطع در دست نیست، و بعضی وجود چنان نحله‌یی را مستبعد دانسته‌اند[۶۲۵]. معهذا وجود این آثار نمی تواند از سابقهٔ یک فرقه یا نحله‌یی خالی باشد. احتمال می رود جماعتی که وارث و حافظ و تابع و احیاناً موجد این مجموعهٔ آثار بوده‌اند دارای مراسم رمزی بوده باشند که نوعی اخوت مثل اخوت فیثاغوریان یا اخوت اخوان‌الصفا آنها را به هم می پیوسته است، و وجود آداب و ادعیه و مراسم در این مجموعه این احتمال را تأیید می‌کند، و از قراین برمی آید که قوم در مراسم عبادت قبلهٔ شرقی و شمالی داشته‌اند و قسمتی از تعالیم را هم به صورت مواعظ در مجامع محدود - یا سرّی - خویش القا می‌کرده‌اند و به هر حال مذهبی التقاطی از نوع مذاهب گنوسی با هدف تربیتی داشته‌اند[۶۲۶].

مجموع تعالیم که روی هم رفته جنبهٔ عرفانی دارد منسوب است به هرمس مثلث التعظیم که در این نوشته‌ها وی را همچون حکیم و نبی تلقی کرده‌اند[۶۲۷]. با آنکه طریقهٔ اصحاب این تعلیم در مصر دوران هلنیستی رایج بوده است، ظاهراً بیشتر در بین یونانیان قوم رواج داشته است و از اینجاست که در وجود هرمس هم تصویری از طاط (=تحوت) خدای مصری هست و هم نشانه‌هایی از آلههٔ طب و نجوم در نزد یونانیان باستانی. تعداد زیادی از نوشته‌ها به صورت مکالمه‌یی است بین هرمس با اسقلبیوس یا هرمس و پسرش طاط، که در مورد اخیر یادآور مکالمهٔ لقمان است با پسر خویش و اینکه بعضی لقمان را عبارت از اغاثاذیمون+ دانسته‌اند[۶۲۸] ارتباط او را با معارف هرمسی در اذهان نشان می دهد.

چیزی که در اکثر رسالات مورد تأکید است الزام تجربهٔ شخصی و تحذیر از مراسم و تقالید رایج در حیات دینی عوام به نظر می آید. هرمس در یک رساله به اسقلبیوس خاطرنشان می‌کند که تقدیم بخور و سوختن عطر در مجمر شایستهٔ خداوند نیست

+ Agathademon

از آنکه او به آن هدایا نیاز و التفات ندارد، ادای حمد و اظهار شکر است که مقبول اوست. حاصل قول ظاهراً آن است که اصحاب بیشتر به تجربهٔ عرفانی و اشتغال به ریاضات روی آورند و خود را به مجرد ظواهر و تقالید عامیانه خرسند ننمانید. تأثیر فلسفهٔ نوافلاطونی و هم تأثیر عقاید یهودی و آراء گنوسی در بعضی از این رسالات پیداست.

در اولین رسالهٔ این مجموعه [۶۲۹] موسوم پویمندروس+، هرمس از خداوند یاری می خواهد تا کسانی را که برادران وی و فرزندان خداوند محسوب اند از جهل برهاند و به روشنی برساند (I/۳۲). وی در همین موضع در بارهٔ خداوند خاطرنشان می‌کند که هیچ کلمه‌یی نمی‌تواند وی را وصف کند و هیچ زبانی نمی‌تواند از وی سخن گوید، فقط خاموشی است که می‌تواند وی را چنانکه باید بستاید. در همین رساله نبی حکیم قوم در عالم شهود و رؤیا نور لایتناهی را می بیند [۶۳۰] و مثال عالم را در آن نور مشاهده می‌کند. صبغهٔ زرتشتی که در این طرز تلقی هست با آنچه در حکمت اشراقی و نوافلاطونی در نظیر این معانی به بیان می آید نیز البته قابل ملاحظه می نماید.

در یک رساله هم که هرمس با پسرش طاط مخاطبه دارد (IV/۶) خاطرنشان می‌کند که انسان نمی‌تواند در عین حال هم به اشیاء فانی دل ببندد و هم به امور الهی ناظر باشد، اما این آزادی را دارد که عالم الهی را انتخاب کند یا به عالم ناسوت دل ببندد. در رساله‌یی دیگر (XI/۲۰) بر سبیل اندرز می‌گوید که اگر نتوانی خود را مثل خداوند کنی هرگز او را نتوانی شناخت. این سخن وی بی‌شک تقریری از الزام «تألّه» برای حکیم است که منبع افلاطونی دارد و در حکمت اشراقی هم بدان توجه خاص هست.

عرفان هرمسی به اتحاد انسان با تمام عالم و اتصال وی با جمیع کاینات منجر می شود و عارف که در این طریقه، روح وی از راه تزکیه و تصفیه به مرتبهٔ اشراق واصل می شود، چون به انوار علم الهی اتصال می یابد (X/۶-٤) در آن حال هرگز از ستایش و ذکر خداوند باز نمی ماند، و از اینکه به پیروی از ذات الهی به جمیع افراد انسانی فیض و خیر برساند هم باز نمی ایستد (X/۲۱). برای نجات از حیات عادی و ورود به قالبی «عاری از فنا» نیز در مخاطبه‌یی که هرمس با پسرش طاط دارد (XIII/۳؛۱۳) وصول به خلسه را الزام می‌کند که هم قول عرفاست. در مجموع رسایل منسوب به هرمس مواردی که مخصوصاً حکمت اشراقی را به خاطر می آورد بسیار است. اینکه مجموع تعالیم رسایل

+ Poimandros

همه‌جا با هم موافق نیست، حتی بعضی از آنها عالمانه و ویژهٔ خواص قوم و برخی عامیانه و احیاناً آمیخته با خرافات سخیف به نظر می رسد، و در بعضی موارد حتی بین آنها تناقضهایی هم هست [۶۳۱] به احتمال قوی ناشی از تمادی مدت تصنیف اجزاء آنها ـ درمدتی نزدیک به پنج قرن ـ به‌وسیلهٔ اشخاص مختلف از پیروان این طریقه باشد. امری که روی‌هم رفته در آن باب تردید نیست ارتباط این تعلیم با مذاهب گنوسی است که همان رسالهٔ اصل این مجموعه (پویمندروس) به طور بارزی از عمق و غور این ارتباط حاکی است [۶۳۲].

معهذا برخلاف فعالیت بالنسبه محدود وتا حدی سرّی اصحاب هرمس که به همین سبب تعلیم آنها را بعضی منحصر به همین نوشته‌ها دانسته‌اند و وجود نحله‌یی به این نام را محتمل ندانسته‌اند، اکثر مذاهب دیگر گنوسی که آنها نیز مثل مذهب هرمسی سابقه‌شان لااقل به یک یادو قرن قبل از پیدایش مسیح می رسد در قرون نخستین مسیحی فعالیت آشکار داشته‌اند. کثرت نسبی انواع این مذاهب به حدی است که در قرن دوم میلادی تقریباً به صورت نوعی نهضت مذهبی عصری درآمده بود. در تمام نواحی قلمرو روم و تقریباً در تمام صور و اشکال ممکن فکر نیل به مرتبهٔ اتحاد روح با خدا، تحت عنوان آیین گنوسی، اذهان مستعد را جلب می‌کرد و آنها را از فلسفه به عرفان می‌کشید [۶۳۳]. دربارهٔ ذات الهی، علمی که مبتنی بر بحث و نظر باشد طالبان را چنانکه باید قانع و راضی نمی‌کرد. چیزی که خاطرها را برمی انگیخت نیل به عرفان+ بود، یعنی تجربه‌یی روحانی که به اعتقاد قوم به اتحاد با الوهیت می انجامید و موجب «تألّه» می‌گردید و به انسان امکان آن را می داد که به نحو بلاواسطه با ذات الوهیت ارتباط پیدا کند و در واقع با آن متحد و متصل گردد، و این سودا که به تعبیر بعضی محققان یک پندار دیرینهٔ دل و جان انسانی [۶۳۴] محسوب است از مدتها قبل از پیدایش مسیحیت که با تصور رمز عشای ربانی بدان تحققی خیال‌انگیز داد به شکلی نظری مطمح اندیشه‌ها بود.

این نکته که در اکثر این مذاهب، فی المثل در مذهب بازیلیدس+، عناصر مربوط به فلسفهٔ یونانی همراه با عناصری از آیین زرتشتی و هندی هم راه یافته باشد امری محتمل [۶۳۵] و انعکاس احوال فرهنگ عصر می نماید. این هم که سعی در رهایی از

+ Gnosis, Basilides

تقالید شریعت و خلاصی از قیود تقالید در اکثر این مذاهب موجب اتهام ایشان به رفض و الحاد شده باشد[۶۳۶] ممکن است لازمهٔ اعتقاد آنها به امکان ارتباط بلاواسطه با الوهیت باشد، از این رو سلوک آمیخته به لاقیدی آنها نسبت به شرایع رایج در بعضی موارد، ایشان را در خطّ سیر عقلای مجانین هم نشان می دهد.

به هر تقدیر طرز تفکر گنوسی مقارن ولادت و رشد آیین مسیح از تلفیق برخی عقاید فلسفی با مواریث و اساطیر مصری و هلنیستی مادهٔ حیاتی تازه‌یی کسب کرد، و از جمله در فلسفهٔ افلاطونی و آیین میترا عناصری را به هم درآمیخت، و وقتی با آیین مسیح که در فلسطین رومی و یهودی به وجود آمده بود برخورد کرد تدریجاً در آن نفوذی پیدا کرد، و به رغم مخالفت کلیسا که رفته‌رفته در آن به چشم سوءظن نگریست، مسیحیت یهودی را به صبغهٔ یونانی درآورد. معهذا در داخل کلیسا کشمکشهایی را در مواجهه با ارباب رسوم و تقالید موجب گشت، و سرانجام اصحاب آن مبتدعه خوانده شدند و کلیسا بعد از طرد امثال مرقیون و بازیلیدس و والنتین، هرگونه گرایشی را که رایحهٔ گنوسی داشت به عنوان جریانی الحادی طرد و نفی نمود، و سوءظنی هم که بعدها حتی در قرون وسطی غالباً نسبت به اقوال عرفای مسیحی نشان داد به احتمال قوی از خاطرهٔ بحرانهای ناشی از توسعهٔ مذاهب گنوسی برایش باقی مانده بود.

تقریر مبادی عرفانی این مذاهب، که مذهب هرمسی هم لااقل در بعضی اجزای خویش از همان مقوله محسوب می شد[۶۳۷]، بدون شک از تحقیق در منشأ آنها آسانتر می نماید. اما فقدان یا ندرت منابع غیر کلیسایی هم از اسبابی بوده است که طی قرنها تبیین دقیق جزئیات آراء اصحاب این مذاهب را دشوار و تا حدی دور از احتیاط عملی می ساخت. اتکا بر مجرد این اسناد که متضمن ردّ و نقض آن عقاید و اسناد رفض و بدعت به اصحاب آنهاست هر چند بکلی غیرقابل اعتماد نیست لااقل در تعدادی موارد منجر به خلط و خطا شده است، و از اینجاست که در شناخت این مذاهب اختلاف بسیار است و هنوز به توافق آراء منجر نشده است. کشفیات دو قرن اخیر هم اگر چه ارتباط بعضی از این مذاهب را با کلیسای مسیحی تا حد زیادی روشن می‌کند، در باب مبدأ و سابقهٔ این تعالیم در خارج از حوزهٔ کلیسا و قبل از پیدایش مسیحیت هنوز سررشتهٔ استواری به دست نمی دهد.

در واقع هر چند از قرن هجدهم (ح۱۷۶۹) پاره‌یی آثار گنوسی در مصر به دست آمد حتی چند متن دیگر از جمله آنچه انجیل مریم (مجدلیه) خوانده می شد در

اواخر قرن نوزدهم (۱۸۹۶) کشف گردید، کشف تعدادی نسخه‌های قبطی در صعید مصر، در محلی به نام نجع الحمادی (۱۹۴۵) تقریباً یک کتابخانه یا یک مجموعهٔ اسناد مهم مربوط به یک فرقهٔ گنوسی مسیحی را در دسترس محققان تاریخ ادیان قرار داد که شامل نسخهٔ کامل انجیل توماس، انجیل فیلیپوس و تعدادی کتب مکاشفات منسوب به بولس و پطرس و یوحنا و دیگران بود و ظاهراً راهبان گنوسی در اواسط قرن چهارم میلادی آنها را درون خمره‌یی مخفی و مدفون کرده بودند و تا شانزده قرن بعد مجموعهٔ آنها دست نخورده باقی مانده بود. درست است که هنوز بخش عمده‌یی از این مجموعه چنانکه باید بررسی نشده است، از آنچه در آن میان نقد و بررسی شده است این اندازه برمی آید که در شناخت و ارزیابی مذاهب گنوسی و تحقیق در منشأ آنها اعتماد بر ردود و نقوض ارباب کلیسای رسمی موجب گمراهی است و از آن باید تا حد ممکن اجتناب کرد [۶۳۸]. به هر حال، هم این کشفیات هنوز محتاج بررسیهای بیشتر است، هم تحقیق در صورتهای دیگر مذاهب گنوسی از جمله مذاهب مندایی (صبّی) و مانوی هنوز از حد بررسی عقاید رسمی آنها تجاوز نکرده است و جوهر عرفانی هیچیک از این مذاهب آن اندازه که در مورد مذهب هرمسی پیداست به قدر کافی بارز و مرئی نیست.

معهذا تا آنجا که از مقایسهٔ مجموع مآخذ و معلومات موجود برمی آید، مذاهب گنوسی در مفهوم اعم خویش در این نکته تقریباً وحدت‌نظر دارند که نیل به مرتبهٔ «عرفان» به روح انسان امکان می دهد تا با تلقی بشارت الهی از اسارت ماده که در دنبال هبوط به عالم سفلی برای وی حاصل آمده است رهایی یابد. در بین اقوالی که به طور رمزی اشارت به این معنی دارد نسخهٔ **نغمهٔ مروارید** یا **جامهٔ فخر** را باید یاد کرد که در عین حال ارتباط قسمتی از این عقاید را با مذاهب ایرانی یا لااقل با دنیای ایرانی نشان می دهد [۶۳۹]. در آنچه به وجود عیسی مسیح ارتباط دارد، اصحاب این مذاهب غالباً نقش وی را فقط در حد مبشر نجات پذیرفته اند. در اکثر آنها مخالفت با یهودیت، نفی الوهیت از عیسی، و توجه به حل مسئلهٔ شرور در عالم مشترک می نماید، و این امور البته فقط صورتی از مرحلهٔ تحول تعلیم آنها در مواجهه با مسیحیت و کلیساست، سابقهٔ آن مذاهب در ادوار ماقبل مسیحیت نباید بالضروره شامل عین همین ویژگیها بوده باشد. رنگ نوافلاطونی، ایرانی، و یهودی که در غالب این مذاهب هست عرفان آنها را هم به هر حال صبغهٔ التقاطی می بخشد و با این همه، تلقی سنتی کلیسا را در باب منشأ آن محل تردید می سازد.

البته اینکه سامریه در سرزمین فلسطین یک مهد پیدایش برای چنین التقاطی در عهد هلنیستی بوده باشد محتمل هست، اما روایات سنتی کلیسا که ابداع این اقوال را به شمعون سامری معروف به جادوگر (اعمال رسولان ۸/۲۶-۹) منسوب داشته است البته مقبول نیست[۶۴۰] و اینکه یک نهضت فکری را با این وسعت و تنوع که در آن هست به یک شخص یا یک سرزمین منسوب دارند البته مشکل است و وجود این گونه مذاهب در مصر و بابل و نواحی دیگر در ادوار هلینستی و در قلمرو سلوکیه و اشکانیان مؤید این دعوی است. این هم که خود آباء کلیسا نیز بدعت شمعون و سایر مبتدعه را مأخوذ از فلاسفه می پنداشته اند معلوم می دارد که نزد آنها نیز چنین جریانهای روحانی و فکری نمی توانسته است از منبعی واحد سرچشمه گرفته باشد. به هر حال شک نیست که تلفیق عقاید شرقی و غربی حتی قبل از اسکندر در محیط تفکر یونانی آغاز شده بود، و البته ظهور را و استمرار قدرت خلفای او ـ بطالسه و سلوکیان ـ در مصر و شام و ایران نمی توانست دنیای یونان را از نوعی جریان تلفیق عقاید که لازمهٔ ارتباط شرق و غرب به وساطت یونانیان بود مانع آید. بسط امپراطوری روم هم بعد از پایان عهد بطالسه و سلوکیه در مصر و شام و فلسطین این جریان تلفیق و التقاط گرایی را در حوزهٔ قلمرو روم رشد و بسط بیشتر داد، و پیداست که پیدایش انواع مختلف فکر گنوسی، با مراسم رمزی رایج در یونان و مصر و آسیای صغیر هم ارتباط داشت. مقارن ولادت آیین مسیح که خود آن هم به رغم تحاشی کلیسا حتی در شکل رسمی خود از عناصر گنوسی خالی نیست این عناصر گنوسی ازهمین جریان تلفیق عقایددرعصرهلنیستی به وجودآمد. اگرهم مذاهب گنوسی را، چنانکه بعضی محققان گفته اند، بتوان کوششی برای یونانی کردن مسیحیت تلقی کرد[۶۴۱]، این قول در معنی یونانی کردن واقعی آن نیست، آن را در معنی یونانی پسند کردن مسیحیت در عصر هلنیستی و در حدّ تلفیق عقاید باید تلقی نمود.

باری در عهد مقارن پیدایش و توسعهٔ مسیحیت، مذاهب گنوسی در قلمرو امپراطوری روم ترکیبی بوده است از عناصر فلسفی و دینی ـ که در موارد مختلف البته تحت تأثیر عقاید جاری محیط پیدایش واقع می شده است. ثنویت ماده وروح که در تعلیم افلاطون (تئه تتوس/۷۶) مذکور است غالباً جزئی از این عقاید می نماید. صورتهایی از آیین زرتشت بدان گونه که در روایت پلوتارک (فلوطرخس) آمده است و رنگ زروانی دارد مخصوصاً در آنچه در باب عروج و عبور از کواکب سبعه است نیز ظاهراً از همین

طریق اخذ و التقاط در آن مجموعه راه دارد، چنانکه مسئلهٔ هبوط روح به عالم سفلی هم شاید مأخوذ از تأثیر اسطورهٔ هبوط آدم باشد که از تأثیر محیط یهودی در آن راه یافته باشد. التقاط و تلفیق بین این عقاید در دنیای روم، و در هنگامی که مراسم رمزی مصری و یونانی به هم می آمیخت و آیین میترا در روم نفوذ تدریجی و وسعت فوق العاده می یافت امری است که خلاف انتظار نیست، چنانکه نفوذ مسیحیت که منجر به غلبه بر سایر ادیان و عقاید رایج در حوزهٔ امپراطوری روم شد نیز آمادگی فکری محیط عصر را برای پیدایش چنین افکار نشان می دهد.

به هر حال عرفان گنوسی چنان تضادی بین روح و ماده، بین ظلمت و نور و بین ذات متعال با آلههٔ حاکم بر تقدیر می یابد که نجات انسان را جز در رهایی از ماده، از ظلمت و از زنجیرهٔ تقدیری که وی را در زندان مادهٔ اسیر و مقیّد می دارد ممکن نمی یابد، و ناچار در مقابل این دنیای شرکه آلوده به مادّه و ظلمت است. دنیایی را می‌نگرد که با رهایی از این دنیا برای انسان مجال دسترس بدان حاصل شدنی است. امّا نجات از این دنیای شرّ و مادّه هم یا به لطف هدایت و ارشاد یک منجی خواهد بود یا با تلقی معرفتی سرّی که به وسیلهٔ یک مبشّر الهی تبلیغ و تعلیم می‌گردد.

در این بین اصحاب هرمس نجات را موقوف به تلقی معرفت سرّی می دانند و نیل بدان را موکول به ظهور یک منجی نمی شمرند. سایر مذاهب گنوسی برای نیل به نجات غالباً وجود یک واسطه را که منجی انسان یا منجی عالم باشد الزام می‌کنند، و محتمل است که مفهوم سوشیان و مسیحا هم در ایجاد این طرز تلقی مؤثر باشد، و به هر حال اینکه عیسی در نقش منجی ظاهر می شود جنبهٔ گنوسی اصل مسیحیت را در همان شکل کلیسایی آن نیز امری مشهود نشان می دهد. بعضی از اصحاب مذاهب گنوسی چنین منجی را عبارت از انسان ــ پسر انسان ــ خوانده اند که روح وی در انسان نخستین ــ آدم ــ بود و در دنبال هبوط، بعد از وی در مظاهر دیگر چون اخنوخ و سایر انبیا حلول کرد. اینکه آدم در آغاز مسجود ملایک شد و ابلیس جهت امتناع از سجود وی مردود گشت متضمن قول به این معنی است که پسر انسان ـ منجی عالم ـ می بایست تجسّد الوهیت بوده باشد[۶۴۲]. و احتمال دارد که قول نصارا در الوهیت مسیح هم ـ که منجی عالم و فدیهٔ گناه اولاد آدم محسوب است ـ بر همین افکار و اقوال متداول در مذاهب گنوسی مبتنی باشد. چنانکه هبوط آدم از عالم علوی و بازگشت وی بدان در دنبال توبه و تزکیه الگویی پیش پرداخته از ماجرای «ابن» است که در عالم سفلی مصلوب می شود

و با قیام از مردگان از عالم سفلی جدا می شود، و بدین گونه مرگ و حیات وی تکرار داستان آدم نخستین و رمزی از هبوط روح در عالم ناسوت و عروج مجدد آن به عالم لاهوت به نظر می آید. اینکه در متون مانوی این آدم نخستین احیاناً او رمزد خوانده شده است[٦٤٣] نیز به احتمال قوی باقیمانده‌یی است از این اندیشه که آدم نخستین مقدم بر خلقت عالم و در واقع واجد مرتبهٔ الهی است ـ نه فقط برصورت الوهیت است. اشارت نفخ روح نیز این جنبهٔ او را از جهت معنی هم قابل تایید می سازد.

به هر تقدیر در بین عناصر فلسفی که در پیدایش یا تحول مذاهب گنوسی تأثیر گذاشت تعالیم فیلون حکیم یهودی، وافلوطین (پلوتینوس) حکیم نوافلاطونی یونان و روم قابل ذکر است. نقش این هر دو تعلیم در عرفان مسیحی و همچنین در تصوف فلسفی ـ نزد فارابی و ابن سینا و شیخ اشراق ـ تا حدی است که در تبیین نشئت و تحول عرفان مسیحی و اسلامی نمی توان آن را نادیده گرفت.

فیلون یهودی (وفات ح ۵۰م) که در واقع حلقهٔ پیوند بین شریعت یهود با فلسفه نوافلاطونی محسوب است در عین حال متفکری تکرو و مستقل بود، با مشرب تأویل و با تمایلات عرفانی [٦٤٤]. وی در یک خانوادهٔ روحانی از یهود اسکندریه در وجود آمد و در محنتی که در عهد امپراطور کالیگولا برای قوم پیش آمد جهت رفع مشکل آنها به روم رفت. بعد از آن هم عمدهٔ عمر او مصروف آن شد که آیین یهود را برای دنیای هلنیستی عصر خویش توجیه کند، اما این امر او را به ضرورت تأویل تورات و عدول از ظاهر متن واداشت، و همین نکته او را مورد سوءظن ربانیم قوم ساخت. خود او هدف حیات دینی را در عرفان جستجو کرد، اما عرفانش بیشتر عقلی بود تا ذوقی. وی عالم را صورت و تجلی خداوند می یافت، از این رو تأمل عقلی در احوال عالم را نوعی اتصال با خداوند که عالم مظهر اوست تلقی می‌کرد. در رسالهٔ حیات شهودی+ خاطرنشان می‌کرد که چون روح جزء الهی وجود انسانی است می تواند به انسان درنیل به شهودواشراق کمک کند، اما در آن حال روح هر چند به عالم ناسوت تعلق ندارد با عالم لاهوت هم متصل نیست و بدین سان بین اشراق وشهوداوباآنچه در مذاهب گنوسی اتحاد می خوانند تفاوت بسیار است.

اما نیل به رؤیت و شهود الهی برای انسان وقتی ممکن است دست دهد که با

+ De Vita Contemplativa

ریاضت و تأمل تبدیل به روح مجرد گردد و از تعلقات جسمانی رهایی یابد، و پیداست که این امردرحیات دنیوی اگردست دهد لحظه‌یی گذراست، و ظاهراً همین قول است که نزد افلوطین و نوافلاطونیان به تصور خلع بدن و نضوجلبات تعبیر می شود. عروج روح را که در طی سیر عقلانی خویش از قیود ماده خالص می شود و به عالم لاهوت تقرب می یابد در رسالهٔ **هجرت ابراهیم**+ در رمز خروج او از بلدهٔ اور و هجرتش به بلدهٔ حرّان بدان گونه که در سفر خروج مذکور است نشان می دهد. با آنکه نیل به این مرتبه را که عبارت از خلوص روح و خروج از تعلقات جسمانی است خاص انبیا می داند، مجرد گرایش او به تأویلْ او را در نزد ربانیان یهود مظنون به الحاد می سازد. عزلت گرایی او هم شاید احتیاط حکیمانه‌یی در مقابل سوءظن ربانیم باشد اما او، مثل اسپی نوزا که قرنها بعد،از جانب ربانیم مطرود گشت، به این عزلت علاقه دارد و با لحنی عارفانه خاطرنشان می‌کند که برای مرد آزاده هیچ چیز به اندازه تفرید و انزوا مطلوب نیست، چرا که طالب حق با اختیار تفرید و وحدت با خداوند همانندی می یابد[۶۴۵] و این خود غایت مطلوب حکمت دینی است.

اما افلوطین (پلوتینوس) هر چند یک حکیم نوافلاطونی است در واقع حکیم مجرد نیست، عارف متأله است که تجربهٔ عرفانی نیز دارد و بین توغل در بحث و توغل در تألّه جمع کرده است. اینکه در نزد مسلمین از وی به شیخ یونانی تعبیر شده است در واقع ناظر به همین جامعیت او بین بحث و تألّه باید باشد. معهذا مثل فیلون که در عهد عیسی زیست اما ظاهراً چیزی درباره وجود و ظهور او نشنید. فلوطین هم با آنکه تقریباً دو قرن بعد از ولادت عیسی مسیح به دنیا آمد (ح۲۰۵م) مسیحیت هرگز به نحو جدی در عرصهٔ حیات دینی او وارد نشد، چنانکه مذاهب گنوسی رایج در عصر هم او را چندان جلب نکرد. با این حال او شاگرد آمونیوس ساکاس بود که خود از مسیحیت دست کشیده بود تا طریقهٔ افلاطون را نشر و تعلیم کند. بین تعلیم او و تعلیم ارسطو جمع نماید[۶۴۶] و خود در واقع سقراط نوافلاطونیان بماند. ده سال تعلیم در نزد این سقراط متألّه، که بر خلاف سقراط از شاگردانش تعهد در اخفای تعلیم می‌گرفت اما مثل او از تحریر و تصنیف امتناع داشت، می بایست در تکوین تعلیم عرفانی فلوطین تاثیر گذاشته باشد[۶۴۷].

+ On the Migration of Abraham

فلوطین ظاهراً به آشنایی با حکمت مغان و هندوان بیش از حکمت گنوسیها و اقوال یهود و نصارا علاقه داشت. از گفتهٔ فرفوریوس صوری شاگرد و جامع آثارش چنان برمی آید که حتی در سی و نه سالگی همراه سپاه گردیانوس عازم شرق شد تا با حکمت متداول نزد فرس و هند آشنایی حاصل کند (۲٤٤م)، اما این سفر موجب نیل وی بدین مقصود نشد. اینکه در همان زمان در سپاه مخالف که همراه شاپور پادشاه ساسانی برای مقابله با امپراطور می آمد مانی پیامبر گنوسی هم عازم دیار مغرب بود برای مورخ نکتهٔ جالبی است، اما هر چند خود مانی در کفالایه به همراهی خویش در بعضی اسفار جنگی شاپور از جمله در نواحی ثغر روم اشارت دارد اینکه وی نیز در همین سفر همراه موکب پادشاه خویش بوده باشد محقق نیست[٦٤٨]. به هر حال ظاهراً جاذبهٔ تعلیم مغان برای فلوطین نباید کمتر از جاذبهٔ عرفان گنوسی روم برای مانی بوده باشد. با توجه به تأثیر و ارتباط عرفان گنوسی در تعلیم مانی، این نکته که شرق و غرب در این برخوردها طالب کسب حقایق از یکدیگر بوده‌اند جالب است، و جالبتر آنکه در این مورد آنچه را مانی طالب و جویای آن بوده است فلوطین با نظر مخالف به آن می نگریسته است. در واقع چنانکه از اشارت فرفوریوس (**حیات فلوطین**/١٦) برمی آید، تعلیم فلوطین در روم ظاهراً مورد نقد و طعن بعضی مستمعان گنوسی واقع می شد که در مقابل آراء وی به مکاشفات منسوب به زرتشت و تعلیم مغان متمسک می شدند. شاید همین معنی که بعدها فلوطین را به تصنیف رساله‌یی هم در ردّ آنها واداشت (ح۲٦٤م) محرّک عمدهٔ وی در اقدام به سفر شرق و همراهی با سپاه گردیانوس باشد که به دنبال کشته شدن امپراطور لشکرکشی وی هم بیحاصل ماند و فلوطین از همراهی با سپاه روم بهره‌یی را که طالب بود حاصل نکرد.

باری فلوطین، چنانکه از آثار وی برمی آید و گزارش فرفوریوس هم مؤید آن است، در واقع حکیم متأله و اهل کشف و شهود بود و به عوالم مادی و مال و جاه اینجهانی چندان توجه نداشت. حتی دوستانش را هم از اشتغال به سیاست و تعلقات مادی نهی می‌کرد. گویند لباس ساده می پوشید، گوشت نمی خورد، از صحبت زن و اشتغال به شراب هم بی آنکه آنها را محکوم کند دوری می جست. تن را چنان بی اهمیت می شمرد که راضی نمی شد نقشی از صورتش بسازند. اما زهد و بی تعلقی وی تا حدی که به‌ترک جمیع لذات بینجامد نبود، خود او گنوسیها را به سبب همین افراط گراییها محکوم می‌کرد و طریقهٔ آنها را باطل و ناروا می شمرد. مجالس درس او که

غیر از تقریر مذهب افلاطون و فیثاغورس، از جمله شامل بحث درفلسفه مشّایی و رواقی هم بود نزد بعضی از اهل عصر - حتی نزد لونگینوس نقاد و ادیب معروف عصر - با نظراهمیت تلقی نمی شد، اما معتقدانش درآن سخنان به چشم تکریم می نگریستند. خود او فقط از اواخر عمر در صدد تصنیف و تحریر آراء خویش برآمد و به قول فرفوریوس، هر چه نوشت نیز تحت نظارت و ارشاد آلهه نوشت. غیر از تدریس و تصنیف هم قسمتی از اوقات او صرف ریاضات می شد، و از اشارت فرفوریوس (**حیات فلوطین**/۲۳) چنان برمی آید که حالت خلع بدن و نضوجلباب بارها برای وی بالفعل دست داده بود. گویند به هنگام مرگ (۲۷۰م) گفته بود می‌کوشم تا موجود الهی را که در من هست به موجودی الهی که در عالم هست باز گردانم.

فلوطین حکمت را عبارت می دانست از سعی در آنکه روح را به مبدأ الهی آن متوجه نمایند، و این در واقع هدف عرفان بود و مثل حکمت اشراقی، بحث و تأله را با هم الزام می‌کرد. بر وفق این تعلیم، روح بدان سبب که از مبدأ جدا مانده است از خداوند مهجور گشته است، و چنانکه طفل چون به هنگام ولادت از پدر خویش جدا ماند وی را بازنمی شناسد، روح هم به سبب تمادی مدت مهجوری خدا را نمی تواند بازشناسد. و چون حقیقت حال و مبدأ وجود خود را نیز نمی داند به تعلقات مادی تمسک می جوید و از سعی در شناخت آن غافل می ماند، پس باید وی را متوجه مبدأ کرد و به او نشان داد که او از عوالم حسی و مادی برتر است، نباید بکلّی مستغرق این تعلقات و پایبند آنها باقی بماند، سرنوشت او آن است که به مبدأ و مصدر خویش رجوع نماید (**انئاد پنجم**، رسالۀ اول/۱). روح چون امر الهی است وصول به خدا هم برای انسان از طریق او ممکن است. اما روح خود از عقل برمی آید که پدر و مربی اوست، پس کمال آن در تقرب به عقل است. عقل هم صادر اول است و چنانکه بین عقل و روح فاصله نیست، بین خدا - واحد - وعقل هم فاصله نیست (**انئادپنجم**، همان رساله/۶). اما واحد همه چیز است و در عین حال هیچیک از چیزها نیست (**انئادپنجم**، رسالۀ دوم/۱). و این قول در واقع اصل و منشأ قاعدۀ معروف فلسفی عرفای ماست که آن را به عبارت **بسیط الحقیقة کل الاشیاء ولیس بشیءٍ منها** تعبیر می‌کنند و تقریر مجمل از مسئلۀ وحدت وجود محسوب است و نزد قدمای مسلمین هم با اندک تفاوت به همین شیخ یونانی منسوب است [۶۴۹].

سخن فلوطین آنجا که می‌گوید ماده برخلاف قول بعضی مدعیان بهیچ وجه از

نور الهی محروم نمی‌تواند بود، و آنها که می‌گویند عالم شر است از آنکه متضمن آلام و مصایب است دعویشان درست نیست (**انئاد دوم**، رساله نهم) در واقع ناظر به ردّ اقوال نحله‌های گنوسی است. وی همچنین خاطرنشان می‌کند که قول به وجود شرور در عالم مستلزم اعتقاد به امکان کمال برای آن است، و این معنی مرادف با قول به مساوات و عینیت جوهری بین عالم محسوس ناقص با عالم معقول کامل می‌نماید که البته قولی نامعقول است. در مورد نظام موجود عالم هم البته جای اعتراض نیست و عالم محسوس با الگوی معقول خویش البته نباید مطابق باشد، چرا که اگر با آن مطابق بود دیگر تقلید و تصویر آن محسوب نمی‌شد، عین آن بود و در آن صورت البته عالم محسوس نبود. پس اعیان کاینات را بدان‌جهت که کمال «واحد» را ندارند نباید تحقیر کرد، بلکه وجود این نقص را در آنها باید لازمهٔ مرتبهٔ امکانی آنها شمرد، و چون شر جز فقدان خیر، و خطا جز عدم صواب نیست، باید قبول کرد که وجود آنها در نظام عالم محسوس ضرورت دارد.

اما ضرورت توجه به عالم لاهوت هم لازمه‌اش آن نیست که انسان از تمام لذات چشم بپوشد، چرا که حتی در چنان حال هم ممکن هست انسان در عین آنکه نام خدا را بر زبان دارد دلش همچنان در بند هواجس نفسانی باشد. بعلاوه تکریم خداوند با تحقیر آنچه مصنوع و مخلوق اوست جمع نمی‌شود. پس گنوسی که زندگی و جهان را تحقیر می‌کند ادعایش در الزام توجه به لاهوت صادق نیست، چون آن کس که یکی را دوست می‌دارد لاجرم آنچه را مولود اوست تحقیر نمی‌کند. در حقیقت نظام و اتقان عالم حسی یادآور جمال و کمالی است که در معنی **معقول** (ایده) آن است، پس آن کسی که عالم محسوس را تحقیر می‌کند در واقع عالم معقول را هم تحقیر کرده است.

بدین گونه، فلوطین نشان می‌دهد که عالم مادی در ذات خویش بد نیست، و حیات جسمانی هم بالضروره در مفهوم زندان روح شمرده نمی‌شود، از این رو ترک و تحقیر آن ضرورت ندارد، آنچه مهم است جستجوی کمال است که عبارت است از سیر از مراتب مادون به مراتب عالی، و این سیر کمالی از طریق عشق و فضیلت و هنر حاصل می‌آید. برای تحقق این کمال باید حیات را با اقتضای عقل موافق نمود، اما در عین حال باید به تزکیهٔ روح پرداخت. فلوطین به آن کس که طالب این تزکیه است خاطرنشان می‌کند (**انئاد پنجم**، رسالهٔ سوم/۹) که همه چیز را از خود دور کن. خود او با پیروی از همین طریق است که به تجربهٔ عرفانی اهل سلوک دست می‌یابد. به تجربهٔ

خلع بدن و نضوجلباب هم که فرفوریوس بدو منسوب می دارد خودش اشاره‌یی محجوبانه دارد (**انئاد چهارم**، رسالهٔ هشتم/۱) که حاکی از مجاهدهٔ عملی او در سلوک عرفانی است. در بین اقوال او، غیر از اشارت به قاعدهٔ بسیط الحقیقه که عرفان اهل حکمت ظاهراً مبنی بر قول اوست، آنچه افلوطین در باب خلق و ابداع عالم به وسیلهٔ کرونوس نقل می نماید و بر موجب آن وی هر چه را ایجاد می‌کند در درون خود نگه می دارد تقریری رمزی از مسئلهٔ فیض اقدس و قول به وجود اعیان ثابته فی العدم است که در عرفان ابن‌عربی تقریری روشن دارد. همچنین فلوطین از تقریر احوال روح در شهود الهی به این نتیجه می رسد که زندگی مرد خدا مثل حیات آلهه است: رهایی از تعلقات زمینی، زندگی عاری از شهوات جسمانی و گریز مشتاقانه به سوی «واحد» (**انئاد ششم**، رسالهٔ نهم/۱۱).

مورخ، بسیاری از تعالیم عرفانی صوفیه را در این اقوال و در مواضع بسیار از مجموعهٔ **تاسوعات** (**انئادها**) می تواند یافت. مطالعهٔ مجموع این تعلیم رابطه‌یی را که بین آن با حکمت شیخ اشراق هست قابل ملاحظه نشان می دهد، هر چند حکمت اشراقی در عین حال به نحله‌های گنوسی و مذهب هرمسی و پاره‌یی تعالیم منسوب به حکمای مجوس نیز مدیون است ـ بی‌آنکه این امر در اصالت و اهمیت اصل بنیاد آن تردید و انکاری را الزام کند.

تعلیم فلوطین مخصوصاً از طریق رسالهٔ **اثولوجیا** در عرفان و حکمت اسلامی تأثیر و انعکاس یافت. این رساله هر چند خلاصه‌یی از بعضی اجزای تاسوعات (انئادها) یا تقریر جداگانه‌یی از افادات شفاهی شیخ یونانی مأخوذ بود، نزد مسلمین به ارسطو منسوب شد، و در اندیشهٔ بعضی حکما و عرفای اسلامی چون اخوان الصفا، ابن‌سینا و اصحاب ابن‌عربی تأثیر بخشید، و حتی صدرالدین شیرازی در اسفار پاره‌یی اقوال را از آن نقل کرد، و قاضی میرسعید قمی از حکمای مکتب اصفهان تعلیقاتی بر آن نوشت، و بدین گونه مکتب فلسفی اصفهان هم مثل قدمای فلسفهٔ مسلمین از آن متأثر شدند، اما همچنان آن را منسوب به ارسطو شمردند. به هر حال قسمت عمده‌یی از آنچه مسلمین آراء شیخ یونانی خوانده‌اند از همین مجموعهٔ ملخّص مأخوذ می نماید.

اما حکمت اشراقی به نحوی که در تقریر شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی مقتول (۵۸۳ﻫ) مذکور است علاوه بر عناصر نوافلاطونی مأخوذ از فلوطین ـ که عناصر گنوسی و حکمت فهلویین هم به آنها آمیخته است ـ ظاهراً به طرز بارزی از مذهب

هرمسی متأثر به نظر می رسد[۶۵۰]. در واقع آشنایی مسلمین با مذهب هرمسی بیشتر از طریق صابئین حرّان بوده باشد که خود را تابع شریعت وی می خوانده‌اند، و برخی از حکمای اسلامی هم او را با ادریس نبی منطبق شمرده‌اند حتی شیخ اشراق از او به عنوان والدالحکماء و ملاصدرا به عنوان ابوالحکماء و علاّمة العلماء یاد می‌کند.

بحث در باب مجموع میراث هرمسی که ظاهراً از طریق مسلمین در اروپای عهد رنسانس هم تأثیر قابل ملاحظه‌یی باقی گذاشته است در اینجا مطرح نیست و البته در باب میزان تأثیر آن در فرهنگ اسلامی نیز از بعضی نظریه‌های مبالغه‌آمیز اروپاییان باید احتراز کرد. معهذا در آنچه به جنبهٔ عرفانی این علم مربوط می شود نه فقط شیخ اشراق از مذهب هرمسی متأثر می نماید که قدمای صوفیه مثل ذوالنون و حلاج و همچنین متأخران مشایخ مثل ابن‌عربی و ابن‌سبعین از تأثیر رسالات هرمسی خالی نبوده‌اند. شیخ اشراق که در سراسر **حکمة الاشراق** ازاقوال و آراء او با تکریم یاد می‌کند در کتاب **المشارع و المطارحات** طریقهٔ خود را، هم مع‌الواسطهٔ حکمای یونان و هم مع‌الواسطهٔ حکمای فرس، با اسناد هر دو طریق به مشایخ صوفیه با او مربوط می سازد. رسالات تمثیلی ابن‌سینا هم از تأثیر آراء هرمسی خالی به نظر نمی‌آید، و به هر حال قطع‌نظر از بعضی مبالغات که در باب وسعت حوزهٔ تأثیر تعلیم هرمسی در پیدایش و تحول عرفان اسلامی شده است اهمیت این تأثیر محل تردید نیست.

باری، در دوره‌یی که غلبهٔ تعصبهای بی‌لجام دربار اولاد بابر را در هند مطمح‌نظر مغزهای فراری از قلمرو قزلباش ساخت، تصوف اسلامی فرصتی هم برای یک برخورد جدی با عرفان هندی پیدا کرد. برخوردهایی که قبل از آن پیش آمده بود، تقریباً به استثنای آنچه به وسیله مسعودی و ابوریحان بیرونی انجام شده بود، چندان جدی و به هر صورت منسجم و منظم نبود. این توجه به مذاهب هندو ـ که جوهرهٔ آنها عبارت از عرفان هندی بود ـ ازعهد اکبر امپراطور آغاز شد که به تشویق دبیر و مشاور و مورخ دربار خویش ابوالفضل علاّمی (وفات ۱۰۱۱هـ) نه فقط اخذ جزیه از زایران هندو را لغو کرد بلکه مجمعی به نام عبادتخانه برای بحث آزاد بین هندوان و مسلمین و سایر ادیان هم به وجود آورد.

و سرانجام برای رفع‌تبعیض و الزام تسامح، دین الهی را شامل گزیدهٔ حقایق ادیان رایج اشاعه داد، و با ترویج سیاست صلح کل که ابوالفضل آن را برای ادارهٔ قلمرو

امپراطور الزام می‌کرد، تسامح را وسیلهٔ استقرار ثباتی ساخت که ترک آن فرمانروایی اخلاف او را دچار تفرقه و انحطاط نهایی کرد [۶۵۱]. فیضی شاعر و حکیم دربار وی که برادر ابوالفضل و مثل او از نویسندگان و دانشمندان عصر بود به امر وی و به کمک چند تن دیگر حماسهٔ عظیم و معروف هندوان، به نام **مهابهارت** را به فارسی نقل کرد (۹۹۲ هـ). همچنین بدایونی مورخ عصر به کمک عده‌یی دیگر ترجمه‌یی از داستان **رامایانا** را به وجود آورد. فیضی رساله‌یی هم به نام **شارق المعرفة** در دوازده لمعه تصنیف کرد که شامل شرح حکمت اجزای پورانه (پورانا) و **جوک باشست** بود. و بدین گونه دربار اکبر به نحو جدی کوشید تا از طریق ایجاد یک فرهنگ مشترک بین مسلمین و هندوان تا حد ممکن تفاهم واقعی به وجود آورد. ترجمهٔ **بهاگودگیتا** هم که به قولی به وسیلهٔ فیضی انجام شد، اگر چنانکه بعضی محققان پنداشته‌اند، اثر داراشکوه نباشد می بایست در همین زمان و همچون بخشی از **مهابهارت** انجام شده باشد. در واقع **بهاگودگیتا** و بخشی از حماسهٔ عظیم **مهابهارت** محسوب می شد، اما جوهر و نقاوهٔ آن در واقع عرفان بود، چنانکه مکاشفهٔ ارجُن (آرجونا)+ در آن (**بهاگوادگیتا** ۱۱/۱۳-۱۲) شهود تجلی جلال است ـ رؤیت خدا در همه چیز و رؤیت همه چیز در خدا. نقل چنین اثری به وسیلهٔ فیضی و در عهد اکبر البته با روح عصر سازگاری دارد، اما اینکه داراشکوه هم جداگانه به ترجمه یا شرح آن پرداخته باشد با توجه به اهمیت اثر البته غریب نیست. البته ترجمهٔ آثار هندی از سنسکریت به فارسی در عهد جهانگیر پادشاه هم دنبال شد، اما در این دوره ظاهراً بیشتر توجه به نقل قصه‌ها مصروف بود، تا ترجمهٔ آثار عمیق حکمی و عرفانی.

سعی در نقل و شرح آثار عرفان هندی، مخصوصاً به وسیلهٔ شاهزاده دارا شکوه پسر ارشد و ولیعهد شاه جهان در پی شد که غیر از نظر سیاسی به ایجاد تفاهم بین فریقین، خود هم اهل تصوف و منسوب به سلسلهٔ قادریه بود، هم به اقتضای ذوق شخصی به عرفان هندی علاقه داشت. وی که به همین جهات از طرف مخالفان به گرایشهای الحادی متهم گشت و به تحریک برادرش اورنگ زیب که در جانشینی پدر جای او را گرفت به قتل آمد (۱۰۶۹ هـ)، به کمک بعضی علمای هند به ترجمهٔ قسمتی از **اوپانیشادها** دست زد و مجموعه‌یی از پنجاه و دو اپانیشاد را به نام **سرّ اکبر** نشر کرد. وی

+ Arjuna

همچنین رساله‌یی به فارسی به نام **مجمع البحرین** نوشت تا توافق بین عقاید مذکور در **ودانتا**+ را با آراء صوفیه معلوم دارد. این اقوال، که نظیر آنها در دیوان شعر وی نیز انعکاس داشت، وی را به اتهام قول به تساوی ادیان نزد علمای عصر مورد سوءظن قرار داد. این سوءظن که موجب تقویت مدعیان و مخالفان وی شد لطمه‌یی عظیم به طرح تفاهم فریقین وارد آورد ـ وحاصل آن غلبهٔ تعصبهایی شد که منجر به نارضاییها و تفرقه‌های شوم گشت.

در بین آثار دیگری که هم به دستیاری یا تشویق وی از هندی به فارسی نقل گردید باید **جوک باشست (یوگا واشیستا)** را نام برد. این کتاب که ظاهراً به اشارت اکبر امپراطور هم یک بار به نحو خلاصه به فارسی نقل شده بود، به عنایت و اشارات داراشکوه دوباره به وسیلهٔ نظام‌الدین پانی پتی به فارسی نقل گردید. جالب آنکه میرابوالقاسم فندرسکی از حکمای معروف عصر صفوی (وفات ۱۰۵۰) در طی سفرهایی که به هند کرد یک بار تعلیقه‌یی بر **جوک باشست** نوشت، و یک بار نیز منتخبی از آن ترتیب داد. کتابی هم به نام **شرح کتاب المهارته (مهابهارته)** از کتب حکمای هند به وی منسوب است. میرفندرسکی چندین بار به هند مسافرت کرد و آنجا در دربار شاه جهان هم مثل دربار صفوی مورد احترام بود. اما روایات حاکی از ارتباط وی با طریقهٔ آذر کیوان و اسناد تمایلات قلندری به وی به احتمال قوی اساس درستی ندارد، و مثل بسیاری روایات دیگر کتاب **دبستان المذاهب** صحتش محل تردید است. مؤلف این کتاب وی و شیخ بهاءالدین عاملی را مجذوب آذر کیوان، و آذر کیوان را از حکمای اشراقی ایران عهد صفوی می‌خواند و هر دو قول به افسانه‌یی مجعول می‌ماند [۶۵۲].

کتاب **دبستان المذاهب**، که مؤلف آن خود از پیروان طریقهٔ منسوب به آذر کیوان است، با آنکه پاره‌یی غث و سمین در باب ادیان هند به دست می‌دهد، در نقل مذاهب و ادیان پارسیان و تواریخ آنها و احوال هندوان از مجعولات و اغراقات بسیار خالی نیست [۶۵۳]. پیروان آذر کیوان که ملافیروز مؤلف کتاب مضحک و مجعول **دساتیر** هم از آن جمله است مرشد و رهبر خود را به نام ذوالعلوم نیز می‌خوانده‌اند. اما آنچه از احوال او و از تحصیلات و مسافرتهایش نقل کرده‌اند موجب حصول اطمینان به تاریخی بودن شخص او به نظر نمی‌آید. گفته‌اند او از ایران به پتنهٔ هند رفت و سالها به تعلیم و

+ Vedanta

ارشاد و ریاضت اشتغال داشت و تعدادی مریدان و شاگردان هم تربیت کرد و بالاخره نیز در همان دیار وفات یافت (۱۰۲۷ه). نام اصحاب او و آثار منسوب به آنها غالباً ساختگی به نظر می آید، و مجموع روایات راجع به آنها خود آذر کیوان را شخصیتی مجعول یا موهوم نشان می دهد، اما تردید در وجود شخص او و تردید در وجود فرقه‌یی را که به خود نام آذر کیوانیه می داده‌اند الزام نمی‌کند. معهذا آثار بازمانده از این فرقه ـ که ظاهراً تعدادشان هم برخلاف دعویشان بسیار نبوده است ـ روی هم رفته آنها را بیشتر عدّه‌یی جعال و کذّاب و غیرقابل اعتماد نشان می دهد، و هند البته همواره برای ظهور چنین مدعیان ـ مثل بابارتن [۶۵۴] ـ آمادگی داشته است، و ظهور آنها و رواج دعاوی آنها را نباید با غرابت تلقی کرد.

به هر حال تأثیری که نقل و ترجمهٔ آثار دینی و حکمی هندوان در ادب عرفانی آن عصر، در زبان فارسی باقی گذاشت، هر چند فسحت و دوام بسیاری نداشت خالی از عمق نبودو نشانه های آن در نزد مسلمین هند و اتباع آنها تدریجاً ظاهر شد. از جمله نورعلیشاه اصفهانی که دست پروردهٔ یک مرشد هندی بود نشانه هایی از آشنایی با روایات و حکایات هندی را در آثار عرفانی مجال انعکاس داد.

گرایشهای عرفانی در دو قرن اخیر تقریباً همه جا با امیدهای سرخورده از یک سو و با دعویهای فریبکارانه از سوی دیگر مواجه شده است. ارتباط آن با نهضت احضار ارواح و دعوی اتصال با عوالم خفیه و حتی ظهور جریانهای جدید گنوسی در نهضت تئوسوفی +، که در قرن گذشته در هند به وجود آمد (۱۸۷۹) و در اروپا و امریکا گسترش یافت و مدعی تمایلات عرفانی بود، تدریجاً عرفان را در انظار عام و خاص از مقولهٔ خرافات و دعاوی باطل جلوه داد [۶۵۵]. در واقع انحطاط اخلاقی در سازمانهای رسمی و انواع کلیساها تا حدی این نهضتها را در جلب توجه عوام مجال توفیق داد و با این همه، گرایش به این سرگرمیها برای نسلهایی که خود و مرشدانشان از اخلاص واقعی بی بهره بودند جز نومیدی و سرخوردگی حاصلی نداد. استمرار تمسک به اوراد و عزایم جادوگران، که حتی در عهد فلوطین و مدتها قبل از آن مورد اعتراض و انتقاد اذهان روشن بود، بار دیگر دعوی اصحاب عرفان را در دو قرن اخیر همه جا آماج انتقاد ساخت.

+ Theosophy

تصور رابطه‌یی بین آنچه عرفا «عالم خلسه» می خوانند با احوالی که از استعمال مواد مخدّر حاصل می آید کنجکاوی اشخاصی را که تحقیق آنها در این باب از اهداف معنوی و اخلاقی خالی بود به مسئلهٔ عرفان جلب کرد، و تفسیرهایی که بعضی مکتبهای طبی و روانشناسی در تبیین اسباب آشفتگی روانی صاحبان این دعوی یا در تقریر مبادی روانی این گرایشها عرضه کرد عرفان را مثل سایر وسایل تخدیر در حد نوعی وسیلهٔ گریز از مسئولیتهای اجتماعی پایین آورد و آن را در نزد روشنفکران عصر مایهٔ تفرقه و انحطاط طوایف و اقوام نشان داد[۶۵۶].

اینکه بعضی روشنفکران قرن اخیر هم آن را متضمن اقوال و اساطیری تلقی کردند که ارتجاع گرایان ایدئالیست وسیلهٔ اغفال خلق ساخته‌اند از اسباب انحطاط آن شد، و چون این دعاوی در مورد صورتهایی از گرایشهای مترسمان صادق هم بود، اصل عرفان نیز به توّهم ارتباط با این صورتها مورد اتهام واقع شد، و مسئلهٔ تجربهٔ عرفانی که مدعی امکان اتصال انسان با وجود فایق لایتناهی بود نیز به عنوان توهّماتی نظیر آنچه از تزریق ادویهٔ مخدّر حاصل می شود مردود یا امری غیرروحانی تلقی شد، و هنوز این گونه احتمالها اذهان را در ارزیابی آنچه تجربهٔ عرفانی نام دارد دچار تردید و مایل به انکار می دارد، و البته با احوالی که در دو قرن اخیر بر اذهان حاکم بوده است این طرز تلقی غرابت هم ندارد.

در تصوف اسلامی نیز این حال رکود و تفرقه از قرنها پیش ظاهر شده است. در آنچه به دعوی اصحاب کرامات قوم و شطح و طامات منقول از آنها مربوط است واکنش مخالف البته سابقهٔ طولانی دارد، و آنچه از این قبیل در کلام ابن‌الجوزی، ابن‌تیمیه، و ابن‌قیم الجوزیه آمده است فقط نمونه‌یی چند از سوءظن منکران را نسبت به اصل تجارب مورد ادعای صوفیه نشان می دهد[۶۵۷]. اختلاف سلسله‌های طریقت در دعوی برتری و خلوص، و تفرقهٔ مشایخ سلسله‌ها در احراز مرتبهٔ ارشاد هم که تاریخ تصوف از قرنها پیش تا به امروز شواهد متعدد در آن باب ارائه می نماید از سایر اسباب این انحطاط محسوب است، و البته مخالفت و سوءظن فقها و متشرعه هم در تسریع موجبات این رکود و انحطاط مؤثر بوده است. احوال صوفیه در تمام سلاسل موجود از وجود این انحطاط حاکی است و هر چند در بعضی گروهها مشایخ قوم هنوز با قدرت و اعتبار بر عوام مریدان حاکم به نظر می رسند، اهتمام در سلوک طریقت و طی مقامات و احوال اکنون غالباً جای خود را به سعی، در نیل به قرب و رضای مشایخ و فوز به مدارج رسمی در سلسله

مراتب داخل سلاسل داده است.

با آنکه در اکثر ادیان، حیات دینی همواره طریقت را وسیله‌یی برای رهایی از رسوم و تقالید نامعقول و مجالی برای بسط و توسعه اخوت انسانی تلقی کرده است، کسانی که از این طریق به تزکیهٔ نفس و رهایی از قید تقالید جاهلانه رسیده‌اند با داعیه‌داران قوم رابطه‌یی ندارند. چنانکه جای دیگر هم خاطرنشان کرده‌ام [۶۵۸]، البته در عصری که توجه به عوالم ماورای حس برای انسان غیرممکن یا غیرمعقول به نظر می‌رسد، وجود کسانی که جای امثال غزالی و رومی را بگیرند توقع بیهوده‌یی است، اما دنیایی هم که در تجربهٔ عرفانی نشانه‌هایی به چشم انحراف فکری و عدم تعادل روانی می‌نگرد نباید انتظار داشته باشد به شوق و اخلاصی که حیات دینی را از انهماک در گناه و ریا و دروغ باز می‌دارد، و با الزام تزکیهٔ نفوس، انسان را به قلمرو وجدان راه می‌دهد به آسانی دست یابد.

۱۳
قلمرو وجدان

اخلاص قلبی دور از ریایی که اعتقاد و عمل را از هرگونه شایبهٔ تظاهر منزه می‌خواهد، حیات دینی را در عالیترین تجلی آن به قلمرو وجدان مربوط می سازد و اوج کمال آن را امری ورای زهدفروشی و پارسانمایی آکنده از سُمعه و ریا نشان می دهد. از اینجاست که دین در آنچه به رابطهٔ قلبی انسان با خدای وی تعلق دارد حتی در محدودهٔ شریعت به واقعیت وجدانی تبدیل می‌گردد و در ساحت آن، فقط آنچه تقید به اخلاص را الزام نمی‌کند و در حوزهٔ شعایر عام و مراسم عادی باقی می ماند از عرصهٔ حیات وجدانی محض جدا می‌گردد و در صورتها و اشکالی که البته به اختلاف احوال در نزد اقوام مختلف تفاوت دارد به پدیده‌یی اجتماعی و انسانی تبدیل می شود، حتی احیاناً در بعضی ادیان بدوی و غیربدوی با قانون حاکم بر وجدان نیز تعارض گونه‌یی پیدا می‌کند.

به هر حال با آنکه التزام قانون حاکم بر وجدان اخلاقی حیات دینی را در آنچه به رابطهٔ انسان با معبود وی مربوط می شود به قلمرو وجدان وابسته می دارد، در بسیاری موارد ضرورت نظارت بر اجرای تقالید و رسوم کاهنان اقوام را به غلبه‌جویی و یا ارتباط با اصحاب غلبه سوق می دهد و آنگاه برخلاف آنچه اقتضای حکم وجدانی است آنها باطن و حقیقت ادیان را فدای ظاهر و صورت آن می سازند و چنانکه فی المثل در مورد یسوعیان اسپانیا در قرن وسطی و بعد از آن پیش آمد، با التزام تفتیش در وجدانها حیات دینی را، که مسیحیت در طهارت و خلوص آن بیش از هر چیز تأکید دارد، به اموری که

اخلاص واقعی و اعتقاد وجدانی آن را محکوم می سازد می آلایند. از چنین بی اعتنایی به ارتباط دین و اخلاق بود که نزد بعضی از اصحاب غلبه ضرورت توافق بین حیات دینی و حیات وجدانی نادیده گرفته شد. فی المثل آن تعادل اخلاقی که فحوای تعلیم بودا آن را اقتضا داشت موجب آن نشد که «شه-هو»+ امپراطورمعروف طوایف هون (ح۴۹-۳۳۴)، در عین تعصب و علاقه‌یی که به ظواهر آیین بودا نشان می داد، در غلبهٔ خشم و شهوت از کشتن زنان خویش و کباب کردن و خوردن آنها خودداری کند و در سودای هیجان کینه‌جویی خود هر چه را مانع اجرای مقاصد وی می شد به مرگ و ویرانی و تباهی محکوم نسازد [۶۵۹]. همچنین تقید ظاهری به مراسم و تقالید اسلامی مانع نشد که تیمورلنگ با وجود دعوی زهد و تشرع در شقاوت وقساوت حتی از چنگیز و نرون هم درگذراند. چنانکه تعلیم مسیح، با آن همه تأکید که در باب رأفت و محبت دارد، در وجود فیلیپ دوم پادشاه اسپانیا (وفات ۱۵۹۸) آن اندازه رسوخ پیدا نکرد که این «پادشاه مسیحی اروپا» و این «حامی دیانت عیسی مسیح» در خشونت و سبعیت از آتیلا و تیمور هم پیشی نگیرد، و حتی نامزد و زوجهٔ پسر خود دن کارلوس+ را برخلاف اخلاق و به قهر و عنف تصرف نکند [۶۶۰].

در سرتاسر تاریخ تفاوت بین آنها که تربیت دینی ایشان را به اخلاص وجدانی الزام می‌کرده است با کسانی که به ظواهر رسوم و تقالید ادیان مقید می مانده‌اند پیداست. البته مجرد رعایت رسوم و ظواهر تمام ابعاد حیات دینی اقوام عالم را منعکس نمی‌کند، و تربیت روحانی است که رابطه بین حیات دینی با قلمرو وجدان را همه‌جا الزام می‌نماید، مجموع تعالیم ناشی از ادبیات مقدس در نزد پیروان شرایع نیزتوجه به این الزام را شرط واقعی تربیت دینی نشان داده‌اند.

بعلاوه تربیت اخلاقی در ادیان الهی غالباً یک غایت عمده در بعث انبیا تلقی شده است [۶۶۱]. از جمله الزام بخشندگی و نکوکاری و صلاح‌جویی جهت نیل به خشنودی خداوند در قرآن کریم (۱۱۴/۴) و همچنین تأکید در اسناد غایت رسالت به اتمام مکارم اخلاق در حدیث نبوی [۶۶۲] این امر را در مورد اسلام خالی از شبهه نشان می دهد و در مورد آیین مسیح هم «موعظهٔ جبل» در کلام عیسی (انجیل متی/۷-۵) و تأکید وی در التزام محبت و اجتناب از خشونت که جوهر تعلیم اوست شاهد این دعوی

+ Che- Hou, Don Carlos

است، چنانکه «احکام عشره»یی هم که اساس شریعت یهود محسوب است احتراز از محرمات اخلاقی را لازمهٔ ورود در «عهد» با «یهوه» می سازد، و همچنین در نزد زرتشت گرایش به خیر لازمهٔ نیایش خداوند نیکی دهش (اهورامزدا) به شمار می آید.

درست است که در بعضی ادیان باستانی، که ظاهراً مبنی بر سنن و رسوم اجدادی و غالباً در مرحلهٔ پرستش ارواح یا نیایش نیاگان+ باقی مانده بودند، این ارتباط مشهود یا موجود نیست، اما فقدان این رابطه هم از ماهیت غیراخلاقی در نزد آنها ناشی نمی نماید و بالضروره آنها را متضمن ماهیت ضداخلاقی نشان نمی دهد. در این موارد چنان می نماید که دیانت در نزد آن اقوام به مثابهٔ وسیله یی برای جلب فواید و دفع شرور ارواح محسوب می شده است و لاجرم امری که موجب تزکیهٔ استکمالی نفوس انسانی هم باشد به شمار نمی آمده است. معهذا در برخی دیانات مبتنی بر نظامات اجتماعی، مانند دیانات چینی نیز، همانند ادیان الهی توجه به تربیت اخلاقی محسوس است. حتی در بعضی ادیان بدوی مسئلهٔ تحریم هم آمیزی با اقارب ـ که عدم رعایت آن تجاوز به حرمت توتم قبیله محسوب است و به همین سبب محظور (=تابو) به شمار می آمده است ـ نیز خود متضمن شعور به وجود حسن و قبح اخلاقی و نشانهٔ آغاز طلوع وجدان در مراتب تکامل جامعهٔ انسانی در داخل قلمرو ادیان بدوی به نظر می رسد، و این همه، ارتباط ادیان را با وجدان اخلاقی در مدارج تطور تمدن انسانی معلوم می نماید و دین را با قلمرو وجدان مربوط می دارد.

در شناخت مبانی اخلاق، ژرف نگری فلسفی ترجیح می دهد بین اخلاق مبنی بر خودنگری+ که جستجوی لذت+، جستجوی نفع+ یا جستجوی سهولت در عمل+ از آن حاصل می‌شود، با اخلاق مبنی بر غیرنگری+ که گرایش به ایثار و فداکاری و اندیشهٔ التزام تکلیف نسبت به دیگران بر آن مبتنی است تفاوت بگذارد، اما آنچه از تجربهٔ روانشناختی و از مطالعه در رفتار انسانی در طی تاریخ مستفاد می‌شود این تمایز را متضمن واقعیت عینی نشان نمی‌دهد، و جمع بین آنها یا «تردد و تناوب بین آنها» را، که در عمل چیزی جز آن در سلوک اخلاقی انسان قابل مشاهده نیست، امری اجتناب ناپذیر می‌یابد. طرفه آن است که در ادیان الهی و حتی دیانات بدوی و باستانی هم بین این دو جنبهٔ اخلاق غالباً تعادلی هست، چنانکه تشویق به غیرنگری نفی خودنگری را الزام

+ Ancestor- Worship, Egoism, Hedonism, Utilitarism, Pragmatism, Altruism

نمی‌نماید، و ضرورت ایثار و محبت مانع از استیفای حظّ نفس نمی‌شود، و به هر حال آنچه را از افراط در این باب حاصل می‌گردد الگوی رفتار و اُسوهٔ عمل نمی‌سازد.

باری ادیان الهی در آنچه نزد پیروان آنها **کتاب مقدس** تلقی می شود و همچنین برخی ادیان باستانی هم در مأثوراتی که نزد آنها از مقولهٔ **ادبیات مقدس** محسوب است غالباً به اخلاق که ضامن تأمین خیر اکثر ناس شمرده می شود توجه خاص نشان داده‌اند. اگر در بعضی ادیان گاه گاه انحراف از این معیار مشهود می شود ناشی از وجود بقایای رسوم است. معهذا نشئت اخلاق به عنوان امری مستقل هم بر شعور انسان به تفاوت بین خیر و شر و ضرروت انتخاب بین آنها مبنی است، و همین شعور است که گاه وی را در جستجوی نفع و مصلحت به خودنگری سوق می دهد، و گاه در الزام غیرنگری به آنچه مانع از ضایع کردن آزادی و حق حیات دیگری به نظر می آید مقید می دارد، و آنجا که انسان تسلیم مجرد عواطف عالی یا شهوات پست نباشد و نیروی اراده و عمل را هم تا حدی به وسیلهٔ عقل در قید آورده باشد خیر را در «حد وسط» جستجو می‌کند و بدین‌سان، نه حق غیر را نفی می‌کند و نه از آنچه حق خود اوست و غریزهٔ حبّ ذات هم التزام آن را اقتضا دارد ناچار به چشم‌پوشی می شود.

از اینجاست که حیات دینی انسان را در افعال و اطوار خویش مسئول و مکلّف می دارد و سعی در تمیز خیر و شر را بر وی الزام می نماید. حتی ضرورت وجود هادیان و مبشران هم ناشی از همین معنی به نظر می رسد[۶۶۳]، و بعث انبیا هم در ادیان الهی مبتنی بر الزام خیر و تحذیر از شر است؛ و این هم، دین را نوعی تربیت می سازد که نفس را از انهماک در شر باز می دارد و وی را متوجه به خیر می نماید، و آنجا که از توجه به خیر انحراف و عدول عمدی حاصل می شود، و نفس امّاره انسان را به شر سوق می دهد ملامت و عتاب نفس لوّامه که ندای وجدان است انسان را غالباً به محاسبهٔ اعمال و ندامت بر تقصیر و خطای خویش وامی دارد[۶۶۴]. این امری است که فحوای قرآن کریم در اشارت به نفس امّاره (۵۳/۱۲) و نفس لوّامه (۲/۷۵) توجه بدان را برای تحقق مکارم اخلاق انسانی الزام می نماید و در تورات و انجیل هم تحذیر از وساوس نفس هست. هر چند در حکم انجیل میل به گناه که در انسان هست لازمهٔ گناه نخستین وی که در وجود آدم آن را ارتکاب کرده است (نامهٔ بولس به رسولان ۱۲/۵) شمرده شده است، اما قول عیسی مسیح به اینکه «کسی نیکو نیست جز خدا» (متی ۱۷/٤۱) به طور ضمنی متضمن تحذیر از نفس امّاره و الزام به تزکیهٔ نفس هم

هست، چنانکه تقبیح تورات از شرارت انسان هم که عذاب الهی کفّارهٔ آن و برای تحذیر از آن است (پیدایش ۵/۶و۸) میل به شرّ و گناه را در انسان همچون نشانه‌یی از عدم ایمان وی به وجود خداوند (مزامیر ۱۰/۵-٤) نشان می دهد. حتی در آیین مزدیسنان که عالم آوردگاه خیر و شر محسوب است حقیقت دین التزام نیکی و اجتناب از بدی را اقتضا دارد، و از اینجاست که در کلام زرتشت، به هر جهت باشد، دین در معنی وجدان (یسنا ۳۱/۱۱و۲۰) هم تلقی می شود و به عالم اخلاق تعلق می‌گیرد[٦٦٥].

بدین گونه التزام حیات دینی انسان را به قلمرو وجدان سوق می دهد و لاجرم مطالعهٔ آنچه در نزد اقوام عالم **ادبیات مقدس** نام دارد و در ادیان الهی از آن تعبیر به **کتاب** یا **کتاب مقدس** می شود، در توافق یا ارتباط بین دین و اخلاق جای شبهه‌یی باقی نمی گذارد. بعلاوه همین اهمیت دینی که مفهوم کتاب و ادبیات مقدس در ادیان دارد عامل عمده‌یی است که خط و کتابت را در نزد اکثر اقوام پدیده‌یی الهی یا آسمانی نشان می دهد، و آنچه را مکتوب است در اذهان به عنوان امری که محقق یا معقول است راسخ می کند.

در واقع ابداع خط و کتابت در اساطیر و سنتهای اقوام عالم گاه به آلهه یا ملایک، و گاه به پادشاهان و پیامبران یا موجودات مافوق انسانی اسناد می شود. چنانکه در روایات باستانی مصر به طاط (تحوت) از آلههٔ قدیم قوم منسوب شده است. در سنن عبرانی موسی، یوسف، و آدم موجد خط و کتابت خوانده شده‌اند، و حتی کتابت الواح نازل بر موسی به «خط ازلی» منسوب گشته است. در سنتهای ایرانی خط و کتابت به وسیلهٔ تهمورس، و از طریق دیوهایی که او در بند آورده بود اشاعه یافت. در روایات منقول از سریانیان، خط آنها به وسیلهٔ ملکی به نام سیمورس (تهمورس؟) ابداع شد. کلدانیان، بر وفق بعضی روایات، خط خود را از نوعی موجود ذوحیاتین که نیمی انسان و نیمی ماهی بود و اُئانِس+ (یونس؟) نام داشت اخذ کردند. یونانیان خط را مع‌الواسطهٔ شاهزاده‌یی افسانه‌یی کدموس+ نام از فینقیان اقتباس نمودند و اصراری که به روایت افلاطون (فدروس ٦/-۲۷٤) در حفظ اسرار آن مرعی می شد نیز از تصور جنبهٔ غیرعادی آن ناشی می شد[٦٦٦]. این هم که از دیرباز حکمت و عرفان اقوام و حتی آثار نویسندگان و شعرا از یک سوپاره‌یی اسرار و رموز مخفی را به حروف کتابت نسبت

+ Oanès, Cadmus

می داده اند، و از سوی دیگر کتاب را که از خط و حروف مسطور می شود به عنوان پدیده یی فوق العاده و احیاناً رمزی از عالم و انسان تلقی می کرده اند[٦٦٧]، ناشی از همین جنبهٔ اسرارآمیز و شگفت آور باید دانست که در ورای ظاهر نقش خط و حرف و کتاب می دیده اند و آن را به همین سبب متضمن اسرار حکمت و دقایق معرفت که هر کسی بدان دسترس ندارد می شمرده اند.

در واقع نه فقط نزد مسلمین «کتاب»، بر وجه اطلاق، نام و عنوان قرآن کریم بود، بلکه در آیین یهود هم وحی موسی به عنوان کتاب (شفر، سفر) تلقی می شد، حتی در آیین مسیح هم، با آنکه انجیل فقط نقل بشارات او را شامل می شد، خود عیسی از دیرباز در نزد نصارا غالباً با طوماری از کتاب تصویر می گشت[٦٦٨]. از این جمله، قرآن مجموعهٔ تمام وحی الهی بود که در ظهور اسلام در طی مدت بیست و سه سال از بعثت تا رحلت و برسبیل تدریج و اقتضا بر پیغمبر خدا نازل گشته بود. با آنکه هم در عهد رسول کسانی از صحابه به جمع و کتابت آن اشتغال داشتند[٦٦٩]، در هنگام رحلت وی، به سبب استمرار نزول وحی در مدت حیات، تدوین نهایی آن تحقق نیافته بود، ولیکن در آنچه بتدریج نازل شده بود آیات مختلف برحسب اشارت و ارشاد رسول خدا هر یک در سوره های معیّن جای خود را داشت. اقدامی فوری هم که بلافاصله بعد از رحلت وی به وسیلهٔ علی بن ابی طالب(ع) در جمع و تدوین قرآن انجام شد مبنی بر اشارت وی بود. با آنکه بعضی دیگر از صحابه از جمله اُبَیّ بن کعب و عبدالله بن مسعود و زیدبن ثابت نیز در این باب جداگانه اهتمام کردند، و در عهد خلافت ابوبکر هم به الزام برخی از صحابه و اشارت خلیفه زیدبن ثابت به تدوین «کتاب» پرداخت، باز تا عهد خلافت عثمان که تدوین نهایی آن به وسیلهٔ زید بن ثابت و جمعی دیگر از صحابه به اشارت او انجام شد از جانب خلفا برای نشر نسخهٔ نهایی آن اقدامی رسمی به عمل نیامد.

در این مجموع آیات که در یکصد و چهارده سورهٔ کوتاه و بلند، مکی و مدنی، هر یک در جای مقرر تنظیم و ترتیب یافت تعدادی آیات چنانکه در خود قرآن (۷/۳) مذکور است محکمات محسوب می شد که اُمِّ کتاب بود، برخی آیات هم متشابهات بود که بعدها مورد تأویل واقع شد، و کسانی هم تأویل را در آن آیات در واقع به قصد فتنه جویی دستاویز کردند. مجموع آیات غالباً شامل تقریر احکام یا انذار و تبشیر بود. بعلاوه احوال انبیا و امتهای گذشته هم بخش عمده یی از مجموع آیات را شامل می شد،

این برای آن بود که هم مؤمنان را در مقابل ایذاءِ مخالفان قدرت پایداری بخشد و هم رسول خدا را در استمرار بر دعوت خویش دلگرم سازد (۱۲۰/۱۱) .همچنین تعدادی امثال لطیف و عبرت‌انگیز در تلوآیات آمده بود، این نیز برای آن بود که شاید مردم متذکر گردند (۲۵/۱۴) و از این امثال و قصص عبرت یابند (۱۱۱/۱۲) و در معانی وحی الهی تدبر نمایند (۸۲/٤).

معهذا فهم دقایق معانی در غرایب الفاظ قرآن از همان آغاز لااقل برای تعدادی از اعراب هنوز مشکل بود و مخصوصاً بعد از بسط فتوح اسلامی و لزوم تمسک و رجوع به کتاب در نواحی دور افتادهٔ بلاد مفتوح تدریجاً در باب الفاظ غریب و معانی مجازی غور و تدقیق بیشتر ضرورت پیدا کرد و وجوه قرائات و ناسخ و منسوخ آیات حاجت به تبیین یافت [۶۷۰]. بدین گونه در باب علوم قرآنی کتابهایی به وجود آمد که بعدها در تفسیر «کتاب» به آنها حاجت بود. این تفسیرها که از همان عهد نخست از ائمه و صحابه و تابعین و علما نقل شد در رفع دشواریهایی که در استنباط احکام و درک اشارت «کتاب» مورد نیاز مسلمین بود کمکهایی ارزنده کرد.

در این مجموعه از آیات الهی که خالصترین صورت توحید و روشنترین تقریر معاد را ـ دربین تمام کتب مقدس ادیان الهی ـ عرضه می‌کرد، آنچه حکمت و موعظهٔ حسنه (۱۲۵/۱۶) خوانده می شد حیات دینی مسلمین را با قلمرو اخلاق مرتبط می داشت، و توزیع این گونه آیات در سراسر کتاب الهی احوال انبیای سلف و امتهای گذشته را به نحو جالبی برای مسلمین آینهٔ عبرت و تفکر می ساخت. البته احوال انبیا بدان‌سان که در آیات قرآنی تقریر می شد با پاره‌یی تفاوتها غالباً در تورات و انجیل و در آنچه نزد یهود و نصارا کتاب مقدس تلقی می‌گشت نیز مذکور بود. معهذا تعدادی از آنها نیز اختصاص به قرآن داشت که از آن جمله قصهٔ اصحاب کهف، داستان ذوالقرنین، ماجرای اصحاب اخدود و داستان اصحاب فیل را می توان در اینجا بر وجه مثال ذکر کرد که جملگی آنها در ورای ظاهر قصه متضمن لطایف اخلاقی و وجدانی بسیار بود.

داستان ذوالقرنین، که قصهٔ موسی و خضر هم بدان مربوط شده است، شامل پاره‌یی دقایق معنوی مهم است، و در آنچه راجع به اصحاب کهف و رقیم مذکور است نیز به این نکته که وقوع چنین غرایب احوال از قدرت خداوند بعید نیست اشارت صریح (۹/۱۸) هست. اصحاب کهف، خفتگان عهد دقیانوس (دسیوس)+ امپراطور روم

+ Decius

بودند که در مدت کوتاه امپراطوری خویش (۲۵۱-۲۴۹م) در ایذاء و تعقیب نصارا و الزام آنها به بازگشت به شرک اصرار بسیار ورزید و این جماعت که برای حفظ ایمان و اجتناب از بغی و اکراه امپراطور در مجاورت شهر افِسوس به درون غاری پناه بردند در روایات نصارا به عنوان «هفت خفتگان» مشهور شدند. بر وفق روایات قوم، ایشان سیصد و چند سال در درون غار در خواب ماندند و خداوند آنها را زنده نگه‌داشت تا در بیداری شاهد انقضای شرک دقیانوسی و پیروزی آیین الهی باشند. ذکر قصهٔ آنها در قرآن کریم ناظر به تبیین این معنی بود که به هر حال در جنب آن همه عجایب که در خلق عالم هست وقوع چنین احوال را نباید با تعجب منکرانه تلقی کرد[۶۷۱].

داستان ذوالقرنین هم، مثل قصهٔ اصحاب کهف متضمن جواب به سؤالی است که بر سبیل امتحان از جانب مشرکان مکه[۶۷۲] و به تلقین یهود مدینه بر رسول خدا عرضه گردید و آن نیز متضمن غرایب بسیار از جمله سفر به مطلع و مغرب آفتاب و گذر بر قوم یأجوج و مأجوج بود، و با تمام غرایبی که اهل تفسیر در تفصیل اشارت اجمالی آن آورده‌اند ناظر به تقریر این معنی بود که وقوع نظایر این احوال نباید از قدرت خداوند بعید و غریب تلقی شود. البته نام واقعی ذوالقرنین در قرآن کریم مذکور نیست و هر چند غالباً آن را عنوان اسکندر مقدونی پنداشته‌اند احتمالهای دیگر هم در این باره ممکن است درست باشد. داستان سفر موسی به مجمع‌البحرین و صحبت او با آن عبدصالح که موسی طاقت ادامهٔ آن را نیافت (۱۸/۶۰ ~) نیز وجود نظیر این غرایب را در احوال عباد و بلاد نشان می دهد و با آنکه نام این عبدصالح هم در قرآن مذکور نیست غالباً آن را عبارت از خضر دانسته‌اند و برخی اهل تفسیر نقش خضر را در قصهٔ ذوالقرنین نیز درخور ذکر یافته‌اند.

قصهٔ اصحاب اخدود (۸۵/۴ ~) و قصهٔ اصحاب فیل (۱۰۵/۱ ~) هم که در قرآن با ایجازی در حد اعجاز بدان اشارت هست این نکته را تقریر می‌کند که سعی اهل باطل در مخالفت با حق به جایی نمی‌رسد و مقاومت اهل ایمان سرانجام مکر و کید کافران را منجر به هلاک و خسران خود آنها می سازد. قصهٔ اصحاب فیل، که بر وفق اشارت قرآن، طیر ابابیل به اشارت الهی موجب هلاک آنها گشت، ناظر به لشکرکشی معروف ابرهه سردار حبشی از یمن به حجاز بود که در عهد جاهلی عام‌الفیل خوانده شد و آن را سال ولادت رسول خدا شمرده‌اند. در باب اصحاب اخدود، که در مثنوی مولانا جلال‌الدین قصهٔ مؤثری در تقریر آن هست، آنچه مبنای آن محسوب است

قصهٔ معروف ذونواس است که گویند مذهب یهود اختیار کرده بود و نصرانیان نجران را بشدّت تعقیب و ایذاء می‌کرد[۶۷۳]. معهذا اینکه مراد از اصحاب اخدود شهدای نصرانی نجران بوده باشد محل بحث است[۶۷۴]. اما آنچه در اینجا موردنظر واقع است جزئیات صورت قصه نیست، حقایق معنی آن است که مجرد پایداری و مقاومت اصحاب حق را در مقابل تعدی و ایذاء وارد از اهل باطل موجب تضییع و تضلیل اینان نشان می دهد و بدین‌سان مؤمنان مکه را در مقابل مشرکان به پایداری و ایستادگی تشویق می‌کند[۶۷۵].

اما در باب اصحاب رقیم (۹/۱۸) هر چند قولی مشهور که غالباً مقبول و مختار محققان اهل تفسیر نیز هست آنها را عبارت از همان اصحاب کهف می خواند و به همین سبب رقیم را عبارت از لوحی می داند از سنگ یا سرب که نام و قصهٔ آنها بر آن رقم گشته بود، قصهٔ جالبی که در بعضی احادیث از قول رسول خدا در باب آنها آمده است این جماعت را اهل غار و عبارت از آن سه تن تایبان مخلص نشان می دهد که چون غلتیدن یک سنگ عظیم از فراز کوه آنها را در درون غار محبوس داشت هر یک بر سبیل توبه با ذکر یک کردار صالح خویش که شامل رعایت از لوازم ادب یا عفت یا امانت می شد لطف الهی را به دعا درخواست و به مشیت الهی سنگی بزرگ که آنها را در غار محبوس و از حیات مأیوس کرده بود از جلو غار برکنار شد[۶۷۶]. این روایت در عین حال نمونه‌یی از نقش احادیث نبوی را در کشف و تفسیر اشارات قرآنی نشان می دهد. در حقیقت احادیث نبوی که در باب احکام از مآخذ فقه محسوب اند در اشتمال بر مکارم اخلاق و ارشاد به مواعظ حسنه هم در ادبیات اسلامی مستند عمده‌یی به‌شمار می آیند، و تأثیر حدیث هم مثل قرآن در پیدایش مبانی اخلاقی در اسلام قابل ملاحظه می نماید. البته در نزد نصارا و یهود هم اقوال رسولان عیسی و روایات منقول در افواه ربّانان یهود نیز مثل انجیل و تورات از مقولهٔ ادبیات مقدس به شمار می آیند و آنچه را نصارا و یهود کتاب مقدس خویش تلقی می نمایند نمی توان از این روایات که وحی بلاواسطه هم به‌شمار نمی آیند جدا کرد.

در نزد یهود، مجموعهٔ عهد عتیق که همراه با تلمود و روایات شفاهی ربانیان نوشته های مقدس قوم را متضمن است مخزن تجارب اخلاقی و مبنای تربیت روحانی ایشان محسوب است. در واقع هر چند روایات شفاهی در نزد بعضی فرقه های قوم حیثیت و اعتبار متون عهد عتیق را ندارد در نزد اکثریت یهود در حد خود و گاه به اندازهٔ

اسفار تورات مبنای عمل و ملاک شرایع و آداب محسوب می شود. البته آنچه تورات (=تعلیم، شریعت) در معنی اخص نام دارد فقط عبارت از اسفار خمسه+ است که در سنن قوم منسوب به موسی است. سایر اجزای مجموعه، جز کتاب یوشع که بعضی محققان آن را هم جزء تورات شمرده‌اند و به همراه آن تورات را عبارت از اسفارستّه+ خوانده‌اند، شامل سفر **داوران**، و کتاب **پادشاهان** و **تواریخ** ایام قوم است و **مزامیرداود** و **امثال سلیمان** و **کتاب جامعه**، **غزل غزلهای سلیمان**، و **کتاب ایوب** نیز در آن میان اهمیت ادبی و اخلاقی خاص دارد و کتابی معروف شامل **حکمت یسوع بن سیراخ** هم که مثل کتاب امثال و جامعهٔ منسوب به سلیمان از تأثیر افکار حکمای یونانی برکنار نیست گه گاه در شمار این مجموع تلقی می شود.

معهذا شکل متداول عهد عتیق که سابقهٔ تدوین آن بر یکصد و پنجاه سال قبل از میلاد مقدم نیست و فقط در قرن هفتم میلادی یا چندی بعد از آن، از جانب کنیسهٔ قوم کتاب مقدس و شریعت رسمی (=قانون) شاخته شده است از نظرگاه انتقادی برای مورخ اصالتی مشکوک دارد و نشانه‌هایی از تبدیل و تحریف وزیادت ونقصان درجای جای آن پیداست. حتی در تعداد اجزاء و صحت انتساب آنها بحث و مناقشه بسیار است، و از اوایل قرن هفدهم میلادی تاکنون بارها اهل تحقیق وجود تناقضها و دعاوی خلاف عقل را در این مجموع خاطرنشان کرده‌اند.

از جمله ریشار سیمون+ فرانسوی در کتابی موسوم به **تاریخ انتقادی عهد عتیق** (۱۶۷۸) اِسناد اسفار خمسه را به شخص موسی نامقبول خواند و باروخ اسپی نوزا حکیم یهودی هلندی در **رسالهٔ دین و دولت** خویش (۱۶۷۰) تناقضهای نامعقول آن را مورد استهزا قرار داد. یک قرن بعد ژان استروک+ طبیب و محقق فرانسوی نشان داد که در تدوین اسفار خمسه دو روایت متفاوت اما قابل تشخیص با یکدیگر خلط شده است، چنانکه در یک روایت آن از خدا به عنوان یهوه یاد می‌شود، و در روایت دیگر از وی به نام الوهیم سخن می رود. حاصل این ملاحظات منجر به مشاجرات طولانی در باب ضرورت نقد متن عهد عتیق شد، و بالاخره به این قول انجامید که آنچه در نزد قوم کتاب مقدس خوانده می‌شودبا سایر کتب.مشابه تفاوت ندارد و مثل آنها معروض نقد و محتاج بررسیهایی انتقادی است [۶۷۷].

+ Pentateuque, Hexateuque, Richard Simon, Jean Struc

روایات شفاهی و مجموع مأثوراتی که در فاصلهٔ قرن اول تا پنجم میلادی از آنها به وجود آمد و بعدها در نزد اکثر متشرعهٔ یهود در حکم نوشته‌های مقدس و مرادف و مکمل شریعت (=تورات) تلقی شد نیز مثل تورات شامل آداب و اخلاق قوم می‌شد و همچنان پیوند مستمر بین حیات دینی جماعات یهودی را با حیات اخلاقی آنها، چنانکه تاریخ قوم در ادوار بعد از تبعید و پراکندگی آن را اقتضا داشت، مجال تداوم و انعکاس داد.

این مأثورات که قسمت عمدهٔ آن تحت عنوان تلمود (=تعلیم) شهرت دارد شامل دو مجموعهٔ تلمود بابلی وتلمود فلسطینی است. هر یک از دو مجموعه هم مأثورات منقول از قدمای ربّانیم+ (ربّانیان) را که تناعیم+ (معلّمان) نام دارند و تعلیم آنها مثانی (میشنا)+ خوانده می شود شامل می‌گردد، و هم روایات متأخران آنها را که عمورائیم+ (جامعان، مفسران) نام دارد و تعلیم آنها گمارا+ (تفسیر، مجموع) خوانده می شود در بر دارد. بدین گونه تلمود فلسطینی میشنا و گمارای فلسطینی را شامل است، و تلمود بابلی میشنا و گمارای بابلی را متضمن است. هر دو مجموعه در اجزای خود بحثهایی در باب شریعت دارد، و غیر از روایات مربوط به احکام و اعتقادات متضمن مباحث فلسفی و اخلاقی و مأثورات راجع به تاریخ و ادب هم هست و به همین سبب گنجینهٔ معارف و اخلاق یهود محسوب است.

به هر حال مجموعهٔ این مأثورات هر چند نزد قدمای قرائیم و همچنین نزد بعضی فرقه‌های جدید با نظر اهمیت تلقی نشده است، نزد اکثر متشرعهٔ قوم در حکم نوشته‌های مقدس و از حیث اعتبار بلافاصله بعد از تورات نگریسته می شود. چنانکه حتی مجموعهٔ مصنفات قوم که مدراش+ (دراسات) نام دارد و کتاب زهار (جلال) نیز از آن جمله است با آنکه متضمن لطایف عرفان قوم است و شهرت و حیثیت فوق‌العاده دارد در این ردیف و از مقولهٔ نوشته‌های مقدس تلقی نمی شود، و اعتبار تلمود در حدی است که هیچیک از آثار مذهبی قوم به پای آن نمی رسد، و از این حیث نسبت «تلمود» با «تورات» تاحدی یادآور نسبتی است که نزد مسلمین بین «سنت» و «کتاب» وجود دارد.

باری رابطه بین شریعت و اخلاق در این مأثورات به نحو بارزی پیداست، و از

+ Rabbanim, Tanaim, Mishna, Amoraim, Gamarra, Midrash

تأمل در تلمود برمی آید که نزد قوم اصول اخلاقی برتشریع الهی مبتنی است وفقط با القای وعد و وعید الهی است که می توان انسان را به رعایت اخلاق ملزم کرد. این نکته حیات دینی را در نزد آنها حاکم بر وجدان و به هر حال مربوط با آن نشان می دهد. فی المثل آنجا که تلمود در الزام تقوا قوّت واقعی انسان را در مقاومت وی با هواجس و شهوات می داند پیداست که اخلاق را لازمهٔ شریعت می شمرد[۶۷۸]، و آنجا که داستان مرد دوموی وکشمکش دو زن وی را در باب موهای سپید و سیاه بر سبیل تمثیل نقل می‌کند[۶۷۹] تحذیر از تسلیم به جاذبهٔ اهواء متضاد را وسیلهٔ نیل به خیر ـ که ورای وسوسهٔ ابلیسی و متضمن پیروی از شریعت است ـ نشان می‌دهد[۶۸۰].

مجموعهٔ عهد عتیق که تلمود تفسیر و تکملهٔ آن محسوب است هستهٔ اصلی و بخش عمدهٔ ادبیات مقدس قوم یهود را در بردارد. معهذا از این جمله آنچه به احکام و تواریخ قوم مربوط می شود اینجا موردنظر نیست. در تقریر رابطهٔ اخلاق با ادبیات مقدس، آنچه عهد عتیق را برای مورخ قابل ملاحظه می نماید، آثاری است که در این مجموعه متضمن شعر و قصه و حکمت و امثال است، و مزامیر داود و غزلهای سلیمان و کتاب جامعه و کتاب ایوب نمونهٔ آنهاست. از این جمله مزامیر منسوب به داود را غالباً متضمن ارزش ادبی فوق العاده می شمرند و البته در این باب اتفاق آراء حاصل نیست. دربارهٔ انتساب این سرودها به داود هم جای تأمل است. انتساب ظاهراً مبنی بر شهرت داود به شعر و آواز (اول سموئیل ۱۸/۱۶) باید باشد، اما از قراین بخوبی برمی آید که اکثر این اشعار به عهد داود مربوط نیست. در بسیاری از آنها تأثیر نیایشهای رایج در معابد بابل و مصر، و از جمله تأثیر سرود اخناتون، قابل ملاحظه می نماید. در پاره‌یی دیگر شواهد نشان می دهد آن مزامیر بعد از عهد داود به وسیلهٔ شاعران و کاهنان قوم باید انشا شده باشد. در باب ارزش ادبی آنها نیز که غالباً لحنی یکنواخت و عاری از تنوع دارند مبالغه‌یی را که ارباب کنیسه و کشیشان و رهبانان کرده‌اند نباید پذیرفت.

همچنین آنچه به نام **غزل غزلها** به سلیمان منسوب است متضمن لطایف ادبی جالبی است، اما تمام شواهد معلوم می دارد که به عهد سلیمان مربوط نیست و ظاهر آن است که باید در دوران بعد از اسارت بابل به وجود آمده باشد. به هر حال لطف و طراوت این غزلها بسیاری از آنها را در حد شعر مجرد قرار می دهد، معهذا ارباب کلیسا و متشرعهٔ یهود عشق ظاهری و جسمانی را که در اکثر آنها جلوهٔ بارز دارد غالباً بر معانی عرفانی حمل و تأویل می‌کرده‌اند[۶۸۱]. در هر دو اثر، **شعر دینی** یهود عشق را با

عفاف، دعا را با محبت، و هیجان را با اعتدال می آمیزد، و بدین‌سان مبانی اخلاق و وجدان را در آنچه به وحی و شریعت وابسته به نظر می رسد تصویر می‌کند.

ادبیات مقدس در عهد عتیق متضمن پاره‌یی قصه‌ها نیز هست که البته فواید اخلاقی قابل ملاحظه‌یی را در بردارد، و با آنکه ارزش تاریخی این قصه‌ها احیاناً مورد بحث نیز هست ارتباط بین ادبیات مقدس را با قلمرو اخلاق خالی از شبهه نشان می دهد. از این جمله کتاب استر را باید یاد کرد که اصالت تاریخی آن محل تردید است، و اینکه نام یهوه هم در سراسر آن مذکور نیست جنبهٔ دینی آن را نیز مورد شبهه قرار می دهد. با این حال اصل قصه متضمن نکته‌های اخلاقی است که اندراج کتاب در مجموعهٔ عهد عتیق به آن نکته‌ها صبغهٔ خاص می دهد. کتاب روت که شامل یک داستانی شبانی + مربوط به عهد داوران به نظر می آید در واقع مدتها بعد از دوره‌یی که در آن توصیف می شود به وجود آمده است، معهذا غیر از قدرت داستان‌پردازی که دارد از لطایف اخلاقی نیز خالی نیست. کتاب دانیال هم قصهٔ مکاشفه‌یی است که جنبهٔ ادبی قابل ملاحظه دارد و ظاهراً ناظر به آن است که قوم را از تسلیم به یأس مانع آید و به رحمت و نجات امیدواری دهد.

در بین آنچه به حکمت و اخلاق مربوط است کتاب امثال سلیمان را باید یاد کرد که شامل حِکَم و تجارب اخلاقی است اما اسناد آن به سلیمان باید از جهت اشتهار آن پادشاه به حکمت بوده باشد. محققان در بین این اقوال تعدادی امثال را نشان داده‌اند که منسوب به اقوام دیگر یا مأخوذ از آنهاست. بعضی اجزای آن یادآور امثال اَحیقر+ به نظر می رسد [۶۸۲]، برخی هم فرهنگ یهودی در مصر دوران هلنیستی را به خاطر می آورد. این نکته هم که حکمت (=حُکما) در طی این مجموعه به مثابهٔ صادر اول (۲۳/۸ ـ) و غایت سابق بر فعل (۲۴/۸) تلقی می شود رنگ نوافلاطونی آن را آشکار می‌کند و تمام قراین نشان می دهد که چنین اثری نمی‌تواند به عهد سلیمان مربوط باشد و پیداست که باید مدتها بعد از دوران سلیمان تصنیف یا تدوین شده باشد. کتاب جامعه **(قوهلات)**+ که شامل نوعی حکمت نومیدانه با گرایش ابیقوری به نظر می رسد نیز منسوب به سلیمان است و از او نیست، وجود بعضی افکار یونانی و شرک‌آمیز که در آن جلوه دارد به وجود آمدن آن را در قرنهای بعد از وی ـ حدود قرن سوم قبل از میلاد ـ بیشتر

+ Pastoral Story, Ahikar, Kohlat

محتمل می نماید. تذکار بیهودگی حیات که صاحب کتاب **جامعه** را هم مثل خیام و اپیکور به اندیشهٔ اغتنام فرصت سوق می دهد در یک کتاب دینی که جزو ادبیات مقدس قوم تلقی می شود خالی از غرابت نیست. خاصه که در آنچه راجع به نفی عدالت در عالم به بیان می آورد لحن نومیدانهٔ ملحد عاصی پیداست. با چه واقع‌نگری آمیخته با تسلیم نومیدانه خاطرنشان می‌کند که «مرد عادل در عدالتش هلاک می شود و مرد شریر در شرارتش عمر دراز می یابد». (۱۵/۷) و مخاطب از خود می پرسد پس خیر و عدالت در عالم کجاست؟ به هر صورت چیزی از تعلیم رواقی و حکمت قورنایی و ابیقوری را در این اقوال می توان منعکس دید. کتاب دیگری هم که در بعضی نسخه های عهد عتیق جزو کتب مقدس محسوب است **حکمت یسوع بن سیراخ**+ (تصنیف ح ۱۹۰-۱۸۰ق‌م) نام دارد و هر چند بعضی آن را جزو متون عهد عتیق نشمرده‌اند باری نزد قوم با همان تکریم نگریسته می شود و آن را نیز **کتاب جامعه** می خوانند. حکمت ابن‌سیراخ شامل لطایف اخلاقی جالب است اما در طی آن نیز طرز تفکر یونانی کمتر از طرز تفکر عبرانی منعکس نیست. چیزی که در آن تازگی دارد خوش‌بینی او نسبت به احوال عالم و اعتماد اوبر عدالت الهی است که به اعتقاد او هر حکمتی متضمن خوف از اوست (۱۸/۱۹) و هر حکمت نیز همواره با اوست (۱/۱). با چه طمأنینه‌یی می‌گوید: جایی برای این سخن نیست که گفته شود این چیست یا برای چیست؟ تمام چیزها برای غایات خود به وجود آمده‌اند (۲۰/۳۹) [۶۸۳].

از سایر اجزای عهد عتیق کتاب **ایوب** ارزش اخلاقی بیشتری دارد. این کتاب که مجموعه‌یی از نظم و نثر است و شاید از نفوذ یک الگوی بابلی هم برکنار نباشد در بعضی مواضع از تأثیر ثنویت مغان هم نشانهایی دارد. با آنکه اقوال امثال کارلایل+ و تنی سون+، که آن را بزرگترین اثر ادبی عالم یا بهترین شعر در تمام اعصار خوانده‌اند، مبالغه‌آمیز است اما ارزش ادبی آن هم فوق‌العاده است. معهذا اطناب بیش از حد و تکرار معانی و اینکه پاره‌یی اقوال در جای مناسب مطرح نمی شود از لطف و جمال آن می‌کاهد، و این نیز ممکن است ناشی از دستکاریهایی باشد که ناسخان و جامعان به عمد یا سهو در کتابت متن انجام داده باشند. ایوب قهرمان کتاب که احوالش گه گاه فرجام کار پرومتئوس+ را به خاطر می آورد به اصرار ابلیس در معرض امتحان و ابتلا

+ Jesus ben Sirach, Carlyle, Tennyson, Prometheus

واقع می شود. با آنکه در مقابل مصایب صابری پیش می‌گیرد سرانجام پایاب شکیبایی را از دست می دهد، در محاوره با دوستانش با آنها در باب عروض این مصایب محاجه می‌کند، مسئلهٔ خیر و شر را مطرح می‌کند و بالاخره صدای خداوند که توبهٔ او را می پذیرد به او خاطرنشان می سازد که هر چه در عالم هست حکمتی دارد و انسان نمی‌تواند اسرار کار الهی را درک کند. وقتی ایوب پس از اینکه تکلم به چیزهایی کرد که مافوق عقل او بود توبه می‌کند، مورد بخشایش الهی قرار می‌گیرد، به پاداش صبر جمیل بار دیگر به همهٔ نعمتهایی که از دست داده بود دست می یابد. معهذا به سؤال مربوط به شر و ارتباط آن با عدالت الهی، که در این تئودیسهٔ عهد عتیق مطرح می شود، جواب قانع کننده‌یی که عقل او را وادار به تصدیق کند به دست نمی آورد و مسئله هم برایش همچنان لاینحل می ماند، و هیچ چیز به این سؤال او که در بحبوحهٔ بلایا تضرع می نماید که گناه مرا به من بشناسان، (۲۳/۱۳)، و با تعجب از یهوه می پرسد «آیا برگی را که از باد رانده شده است می‌گریزانی و کاه خشک را تعاقب می‌نمایی؟» (۲۶/۳—۲۵) جواب روشنی نمی‌دهد. ایوب از خشم و ابتلا رسته یکصد و چهل سال دیگر عمر می‌کند اما هرگز گناه خود را که به خاطر آن مستحق این همه مصایب و بلایا شده است درنمی‌یابد، و این مسئله که تعارض بین مشیت و عدالت است بعد از وی نیز همچنان در ادبیات دینی قوم واقوام لاینحل می‌ماند.

در نزد نصارا هم، آنچه انجیل (=بشارت) و عهد جدید نام دارد البته وحی بلاواسطه نیست، نقل اقوال و اعمال عیسی مسیح است که اقوال او در حکم وحی شمرده می شود و خود او تجسد الوهیت به‌شمار می آید. اما انجیل که نصارا آن را کتاب الهی می خوانند در واقع «کتاب» در معنی کلام و خطاب الهی محسوب نیست، در قیاس با آنچه مسلمین «کتاب» می خوانند «سنت» محسوب است ـ و روایت حدیث عیسوی. با این همه، وجدان مسیحی مبنی بر تلقی آن در مفهوم کلام الهی و حیات دینی قوم متعهد به پیروی از مجموع تعالیم آن است. اما مورخ جز آنکه قول به وقوع تحریف در آن را بپذیرد چاره ندارد، چرا که بدون قبول این قول نمی تواند آن را به عنوان سنت مقبول یک دین الهی هم تلقی نماید. تناقضهایی بسیار، معلومات تاریخی مشکوک و غیرموثق، و پاره‌یی مطالب مجعول که برای اثبات توافق با مطالب تورات یا تحقق پیشگوییهای انبیای یهود وارد آن شده است، با آثاری از عقاید و تعالیم عهد شرک یونان و روم در مجموعهٔ این اناجیل هست که اعتماد بر آنها را برای محقق متزلزل

می‌کند. بعلاوه در این جمله بین عیسی موصوف در انجیل یوحنا با عیسی موصوف در سه انجیل متحدالمضمون+ دیگر (متی، مرقس، لوقا) اختلافهایی تقریباً غیرقابل رفع وجود دارد. اصالت رسالات منسوب به بولس در مجموعهٔ عهد جدید نیز نزد محققان محل تردید است، و قدیمترین تدوین و تحریر انجیلها هم تازه یک و دو نسل بعد از عهد حیات عیسی انجام شده است (ح ۹۰م) و تا مدتها بعد هم(ح ۱۵۰م) در نوشته های قوم ذکری از اناجیل نیست.

بعلاوه اِسناد اناجیل اربعهٔ موجود متداول هم به مؤلفان آنها محل مناقشه است و در حال حاضر محققان ترجیح می دهند آنها را مجهول المؤلف تلقی نمایند[۶۸۴]. همچنین اناجیل و رسالات متعدد موسوم به «مضنون» (آپوکریفا) که انجیل مرقیون و رسالهٔ برنابا هم از آن جمله است بیشتر از رسالات و اناجیل رسمی و مقبول کلیسا غیرموثق به نظر نمی آیند. معهذا در مقابل اعتقاد و ایمان کلیسا به صحت و اعتبار اناجیل چهارگانه و رسمی قوم و اعتماد عامهٔ نصارا بر اصابت نظر کلیسا، بررسی محققانهٔ کسانی که لااقل از دو قرن پیش (ح ۱۷۹۰) تاکنون در مجموعهٔ عهد جدید به نظر انتقاد نگریسته‌اند، هر چند جز تکفیر از جانب اولیای کلیسا و جز نفرت از جانب عامه حاصلی به بار نیاورده است، مجرد همین تحقیق حاصل ارزنده‌یی است، اما این نه کاری است که در هر فرصت و هر محیط نظیر آن را بتوان دنبال کرد و به هر تقدیر ارباب کلیسا در هیچ محیط و هیچ عصری نخواهند توانست در مواجهه با این گونه تحقیقات از سنت دیرینهٔ خود در مخالفت با منطق عدول نمایند.

با این حال اناجیل چهارگانه و رسالات بولس و پطرس که با رسالهٔ اعمال رسولان هستهٔ اصلی ادبیات مقدس آیین مسیح محسوب است، ضمن روایات مربوط به احوال و اقوال عیسی مسیح و شاگردان او، حیات دینی قوم را به نحو بارزی بر مبادی اخلاقی متکی نشان می دهد. کلام معروف عیسی در باب آنچه انسان را ناپاک می‌کند، و «خیالات بد و زنا و فسق و قتل و دزدی و طمع و خیانت و مکر و شهوت پرستی و چشم بد و کفر و غرور و جهالت» (مرقس۱۵/۷) از آن جمله است، یک نمونهٔ بارز از ارتباط بین حیات دینی و قلمرو وجدان در تعلیم عیسی است که نظایر آن در تمام ادبیات انجیلی هست. تعلیم دیگر او که قاعدهٔ طلایی خوانده می شود و

+ Synoptiques

می‌گوید: «آنچه خواهید که مردم به شما کنند شما نیز بدیشان همچنان کنید، زیرا این است تورات و صحف انبیا» (متی ۱۲/۷،٤٤/۵)، مبانی اخلاق مسیحیت را تا حدی بر حکمت تجربی و ضرورت همزیستی نشان می دهد، و حکم او در رجم زانیه (یوحنا ۳/۸) توجه او را به ضرورت ارتباط بین دیانت واقعی با وجدان اخلاقی معلوم می دارد و سالوسان و ریاکاران را به نحو زیرکانه‌یی بی نقاب و خلع سلاح می‌کند.

از جمله اقوال دیگر عیسی این عبارت وی که می‌گوید: «حکم نکنید تا به شما حکم نشود ـ چون است که خس را در چشم برادر خود می بینی و چوبی که در چشم خودداری نمی بینی» (متی ۵/۷)، و این سخن وی که می‌گوید: «ـ به همان پیمانه که می پیمایید برای شما پیموده خواهد شد» (لوقا ٦ /۳٦) نیز مؤید همین طرز تلقی حیات مسیحی از مبانی اخلاقی است. با آنکه عیسی شریعت تورات را نسخ نمی‌کند و در واقع آن را تقریر می‌نماید (متی ۱۷/۵)، باز احکام موسی را به معانی اخلاقی مشابه نیز محمول می داند. چنانکه حکم قاتل را در مورد کسی هم که بی سبب در حق دیگری خشم گیرد تسرّی می دهد، و در مورد آن کس هم که به زنی نظر شهوت بیندازد حکم زناکار را قابل اطلاق می یابد (متی ۲۹/۵-۲۲). شفقت بر خلق را در حکم طاعت و محبت خدا و مرادف با فحوای دو حکم عمدهٔ احکام عشره می خواند، و تمام تعلیم تورات و صحف انبیا را در همین دو امر که در واقع مبنای رابطهٔ دین و اخلاق است (متی ٤۱/۲۲-۳۵) خلاصه می نماید.

حتی این اندرز ساده‌دلانه و عاری از تجربهٔ عینی احوال انسانی که از او منقول است: «شنیده‌اید که گفته شده است چشمی به چشمی و دندانی به دندانی، لیکن من به شما می‌گویم با شریر مقاومت مکنید، بلکه هر کس بر رخسارهٔ راست تو تپانچه زند دیگری را به سوی او بگردان، و اگر کسی خواهد با تو دعوی کند و قبای تورابگیردعبای خود را نیز بدو واگذار» (متی ۳۸/۵) به نحو بارزی تعلیم وی را به ضرورت وجود وجدان عاری از شایبهٔ خطا متوجه نشان می دهد، و با این همه، همزیستی مطلوب و مورد توصیهٔ او را به نتایجی افراطی و غیرعملی از مقولهٔ آنچه هندوان «اهیمسا» می خوانند منجر می‌کند. اما این تعلیم از جوهرهٔ یک عنصر الهی که به تعبیر پیروانش با تخلّی + از دولت و غنای ربوبی خویش (رسالهٔ‌بولس به فلیپیان ۷/۲) فقر و ذلت را در قالب حیات انسانی

+ Kenosio

برمی‌گزینند تا خلق را به دولت نجات برسانند (رسالهٔ دوم به قرنتیان ۹/۸)[۶۸۵] البته غریب نیست.

در بین اقوام باستانی شرق، رابطه بین حیات دینی با اخلاق به اندازهٔ آنچه نزد پیروان زرتشت از مقولهٔ کتاب مقدس تلقی می‌شود مشهود به نظر نمی‌آید. اوستا که شامل مجموعهٔ میراث دینی مغان دربخش عمده‌یی از دوران تاریخ باستانی ایرانی محسوب است، هر چند در حال حاضر جز قسمتی از اصل آن در دست نیست، روی هم‌رفته ازارزنده‌ترین نوشته‌های دینی بازمانده از دنیای باستانی به‌شمار است. بروفق آنچه از دینکرت پهلوی و بعضی اشارات مورخان اسلامی برمی‌آید، اصل این کتاب می‌بایست به نحو قابل ملاحظه‌یی از آنچه هست بیشتر بوده باشد. در آنچه موجود است بخش گاثها ظاهراً انتسابش به زرتشت محل تردید نیست، اما سایر قسمتهای اوستا، که از جمله شامل اجزای دیگر یسنا و مجموعهٔ یشتهاست، نه فقط سرودهای مغان را در ادوار بعد از زرتشت بلکه به احتمال قوی قسمتی از ادعیه و عقاید و رسوم آریایی ماقبل زرتشت را هم با پاره‌یی دستکاریها باید شامل شده باشد.

با آنکه گاثها و بعضی دیگر از اجزای اوستا که از حیث زبان و سبک بیان با آنها مربوط به نظر می‌رسد ظاهراً قدمت و اصالت بیشتری دارند،تعیین تاریخ اجزای اوستا در حال حاضر هنوز محل بحث است، اما در اِسناد اصل این اجزا به ادوار ماقبل اسلام جای تردید نیست. البته آنچه در اینجا مطرح است جنبهٔ اخلاقی این نوشته‌هاست که ارتباط حیات دینی را با قلمرو وجدان نشان می‌دهد و تأثیر تعلیم زرتشت را در عقاید یهود بعد از تبعید به بابل، و به طور مع‌الواسطه در مسیحیت، و همچنین نفوذ آن را در تعالیم فلاسفهٔ یونان نیز محتمل می‌نماید.

مبنایی که در تعلیم زرتشت حیات دینی را به نحو تردید ناپذیری با قلمرو وجدان مربوط می‌سازد اعتقاد به آزادی ارادهٔ انسان و قول به اختیار وی در انتخاب بین خیر و شر است (یسنا ۲/۳۰). چون انسان، با آنکه آفریدهٔ اهورامزداست و فطرتش اقتضای خیر دارد، باز آزادی اراده‌اش چنان است که می‌تواند به جای گرایش به خیر گرایش به شر پیدا کند، از این رو مسئولیت این انتخاب را با مسئولیت خیر و شری که از وی سر می‌زند برعهده دارد. بر حسب تعلیم گاثها (یسنا ۱۴/۳۱) جزئیات تمام اعمال از نیک و بد ثبت می‌شود و انسان حساب آن همه را پس می‌دهد. سخن در باب روزشمار و حساب اعمال در آیین زرتشت بسیار هست، الزام پندار نیک (هومته)+ و

گفتار نیک (هوخته)+ و کردار نیک (هورسته)+ در آیین وی (آبان‌یشت ۱۸) از اینجاست، و بدون سیر در این مراتب انسان نمی‌تواند پس از مرگ به عالم نور لایتناهی (اناگره رئوچا)+ که بارگاه جلال الهی و سرمنزل نیکان است راه یابد. این نکته نشان می‌دهد که رستگاری به قلمرو وجدان تعلق دارد.

معهذا توجه به اینکه سعادت اخروی در گرو اعمال نیک است در تعلیم زرتشت منجر به تحقیر و بی‌اعتنایی به حیات دنیوی نمی‌شود، بلکه استمرار بقا و دوام سعادت در نشئهٔ دیگر را با تمتع از حیات دنیا و استیفای حظوظ در این نشئه ملازم می‌داند (یسنا ۱۱/۳۰). در واقع پاداش نیکی این نشئه هم در عالم دیگر به صورت لذات مادی در می‌آید. در آن نشئه وجدان (دئنه+، دین) مردم نیکوکار به صورت دختری زیبا، و وجدان مردم بدکردار به صورت زنی زشت‌روی می‌نماید. این تجسم و تشخص وجدان از جالبترین تعالیم زرتشت و نشانهٔ ارتباط ناگسستنی بین حیات دینی و وجدان اخلاقی در تعلیم اوست. ثنویت زرتشتی هم به اعتقاد به تفوق نهایی خیر بر شر آن را منافی با قول به وحدت نمی‌کند یک اصل اخلاقی است که ناظر به تقریری دیگر از مسئلهٔ عدالت الهی (تئودیسه) در نزد حکماست.

مسئلهٔ وجود شر در عالم، که اندیشهٔ ثنویت از آنجا ناشی است، در اوستا به نحو بارزی صبغهٔ فلسفی دارد. انسان همواره، بدان جهت که امور عالم را از دیدگاه شخصی می‌نگرد، آنچه را برای وی متضمن شر است در عالم هستی ناروا می‌بیند، و چون خود را مستوجب آن نمی‌یابد در اِسناد آن به آفرینندهٔ عالم دچار حیرت می‌گردد، و از اینجاست که فکر وجود منشأ جداگانه‌یی برای شر در نظرش اجتناب‌ناپذیر می‌نماید و فایده و غایت حیاتی که درمحنت و بلا بسر آید برایش نامفهوم و بیمعنی می‌نماید. از همین جاست که روان آفرینش از مشاهدهٔ نارواییهای جهان به ناله در می‌آید که «از برای که مرا ساختی؟ که مرا بیافرید؟ ستم و ستیزه و خشم و زور مرا به ستوه درآورد» (یسنا ۲۹) و در حقیقت قول به ثنویت که بنیاد دین زرتشت محسوب است جوابی است که اوستا به این سؤال شکایت‌آمیز می‌دهد - جوابی که نشان می‌دهد اورمزد حکیم را نمی‌توان هم مُبدع نیکی و زیبایی و نظام عالم تلقی کرد و هم موجد بدی و زشتی و هرج و مرج شمرد.

+ Humata, Huxta, Hvarsta, Anagra Raoça, Daena

←

در تقریر این ثنویت هم، چنانکه از تعلیم زرتشت (یسنا ۳/۳۰) برمی آید، نیک و بد عالم مثل دو مینوی توأمان در مقابل انسان واقع می شود، و مرد دانا از این میان باید بد را رد کند و نیک را برگزیند، و پیداست که هر که به دنبال کژی (دروج) می رود برخلاف آن کس که پیرو راستی (اشا) است از خشنودی اورمزد دور می ماند. آنها که نیک و بد را تفاوت نمی‌گذارند فریب بدی را می خورند (یسنا ۶/۳۰) و به ناراستی می‌گرایند. زرتشت قبل از سقراط عدم تمیز بین خیر و شر را موجب گرایش انسان به خطا و ابتلای وی به فریب و ضلال نشان می دهد. وی فقر و ویرانی را که در عالم هست ناشی از پیروی بدان و دروغ پرستان (یسنا ۱۸/۳۱) می خواند، و زندگی در تیرگی و خورش زشت و ناله و فغان را چیزی می داند که بدکاران به سبب پیروی از نفس خویش بدان دچار می‌گردند (یسنا ۷/۴۸) اهمیت کمال مطلوب اخلاقی را در تقریر حکمت دینی خاطرنشان می سازد و تسلیم به شر و گناه و خطا را دون شأن انسان می شمرد. دنیایی که زرتشت و مزدیسنان با آن سر و کار دارند دنیایی اهورایی است که در آن «نور خورشید و سپیدهٔ صبح» هم مزدا را ستایش می‌کنند (یسنا ۱۰/۵۰) و پیداست که وجود شر در چنین دنیایی نارواست و هماهنگی با آن درخور شأن انسان اهورایی نیست.

این توجه به ندای وجدان در ادبیات دینی هند باستان هم غالبا جلوهٔ بارز دارد. از جمله در **بهاگوات گیتا**، که هر چند ظاهرش به حماسه می ماند در واقع یک سرود ایزدی است، در بین مسائل فلسفی و اخلاقی جالب عدیده، یک مسئلهٔ عمده که طرح و جواب آن سابقهٔ اهیمسای هندی را به گذشته های دور آن مربوط می سازد مسئلهٔ جنگ است - با جوابی که شایستهٔ عیسی مسیح به نظر می رسد. در اینجا ارجونا، در خطاب به کریشنا که با او همراه است با چنان بیزاری از جنگ و خونریزی سخن می‌گوید که یادآور قول ایرج در **شاهنامهٔ** فردوسی است، آنجا که خاطرنشان می سازد که ملک سراسر زمین— نیرزد که خونی چکد بر زمین. می‌گوید:

> کریشنا، وقتی می بینم که خویشانم در این آوردگاه فراز آمده‌اند به دست و پای می میرم، دهانم می خشکد و تنم می لرزد و از بیم موی بر اندامم می سوزد ... اگر خویشان خود را در این قربانگاه نبرد به خاک هلاک اندازم نمی پندارم هیچ گونه افتخار و آزادیی به دست آورم، در چنین حالی هیچ علاقه‌یی به پیروزی ندارم و هیچ ملک و گنجی را طالب نیستم، اگر

هم این بدان را به قتل آرم آنچه عاید من می شود چیزی جز بدی نیست [۶۸۶].

درست است که جنگ در اینجا معنی رمزی دارد و کریشنا هم ارجونا را از این تردید و تأمل بیرون می آورد و به او تفهیم می‌کند که کشتن نفوس کشتن حیات نیست، و هر چند قاتل و مقتول هر دو فانی هستند حیات به همه حال پایدار است، اما نفس این تأمل و تردید ارجونا پرمعنی است و زمزمهٔ وجدان را در مواجهه با این درنده‌خویی دیرینهٔ انسانی در آنچه قوم به چشم یک کتاب مقدس در آن می نگرند منعکس می‌کند. جالب است که در تعلیم بودا هم به این نکته که تنها به مدد وجدان فردی می‌توان به نجات راه یافت و مجرد تقلید و تبعیت از مرشد رهنما انسان را به فلاح فایز نمی‌کند به نحو بارزی توجه شده است: ای آناندا، هر کسی باید ـ برای خود چراغ رستگاری باشد باید به خود پناه جوید و آنچه را بیرون از خود اوست ملجأ بشناسد. هر کس باید به نفس خود بر حقیقت متکی شود ـ فقط کسانی که چنین باشند به مقام اعلی راه می یابند اما باید مشتاق آموختن نیز باشند [۶۸۷]. به هر حال حکمت بودایی با این صراحت اجتناب از تقلید بیحاصل و التزام وجدان فردی را جهت نیل به نجات تأکید می‌کند و پیداست که نظر به اخلاص عمل دارد ـ **و مراقبت وجدان.**

باری بر خلاف آنچه برخی محققان پنداشته اند، اندیشهٔ وجدان در مفهوم قاضی درونی و نیرویی که اعمال و اقوال انسان را از جهت خیر و شر ارزیابی می‌کند بهیچ‌وجه اختصاص به معدودی اقوام ندارد [۶۸۸] بلکه با پاره‌ایی تفاوتها تقریباً در بین تمام اقوام عالم هست. فی المثل آنچه نزد متقدمان ما از آن به قلب و ضمیر و سریرت و باطن تعبیر می شود متضمن همین معنی است. چنانکه عنوان «**نفس لوّامه**» در قرآن کریم (۲/۷۵) هم ناظر به نقش وجدان در سرزنش انسان بر ارتکاب شر به نظر می آید. وقتی هندوان قدیم از «خدای نامرئی که در درون ماست» سخن می‌گفته‌اند به همین معنی توجه داشته‌اند. و وقتی یک متن باستانی مصر خاطرنشان می‌کرد که «قلب شاهدی عالی است ... و انسان نباید از حکم او تجاوز نماید» به احتمال قوی قلب را در همین مفهوم وجدان اخلاقی در نظر داشت [۶۸۹].

همچنین آن ندای باطنی یا موجود غیبی (دایمون)+ که سقراط حکیم را از

+ Daimon

درون وی به خیر و صواب رهبری می‌کرد و وی در محضر داوران خویش با تکریم و اعتماد از آن یاد می‌کرد (**اپولوگیا** ۳۱ و ۴۰) همین نیروی وجدانی بود. چنانکه در نمایشنامهٔ **آنتی گون** اثر سوفوکلس هم اینکه طبع+ در وجود وی با قانون+ به معارضه برمی خاست تجلی و تظاهر همین وجدان اخلاقی بود. حتی در استعمال ذیمقراطیس هم عنوان وجدان در مفهوم خودآگاهی تا حدی ناظر به همین قضاوت اخلاقی دربارهٔ خیر و شر بود [۶۹۰]. در واقع اشارت سوفوکلس در **آنتی گون** در باب معارضهٔ طبع و قانون متضمن این معنی بود که انسان حق دارد به جای تقید به قانونی که از حکم ارباب قدرت ناشی است و آداب و رسوم آن را مقبول می شمرد، به مقتضای طبع که ندای درونی اوست و صدای وجدان اخلاقی است گوش فرادهد. قول سقراط هم در روایت افلاطون (**اپولوگیا** ۳۰-۲۸) همین معنی را می پرود. سنکا حکیم روم باستانی (**رسالات**+ ۴۱/۱) هم وقتی از وجود «شاهد و ناظر خیر و شری که در درون ماست» یاد می‌کرد در حقیقت به همین معنی نظر داشت. سیسرو خطیب و حکیم رومی هم وقتی می‌گفت خاطرهٔ عمری که در نیکی بسر آمده باشد و تذکر اعمال خیری که از انسان سرزده باشد برای انسان منشأ بهترین خرسندی خواهد بود (کاتو+ ۹/۳) نیز ناظر به نقش وجدان اخلاقی بود.

باری در مقابل فلاسفه که غالباً از دیدگاه غیردینی به مسئلهٔ وجدان نگریسته‌اند، ارباب دیانات به اهمیت نقش آن در حیات دینی غالباً توجه خاص نشان داده‌اند. درست است که در انجیل ذکر صریحی از وجدان (ضمیر) نیست و در عهد عتیق هم جز در اجزای متأخر و احیاناً غیرموثق بدان اشارت نشده است، اما در مطاوی هر دو کتاب اشارتهایی هست که از توجه به مفهوم وجدان اخلاقی حاکی می نماید. از جمله ذکر توبهٔ آدم و حوا (پیدایش ۱۱/۳-۷) نمونه‌یی از توجه قوم به وجود وجدانی است که در درون انسان وی را از ارتکاب شر پشیمان می دارد. همچنین در نزد یهود اشارتهایی که در مزامیر (۴/۹-۲۳؛ ۱۳۹/۱۰-۱) به نظارت و حضور خداوند در اعمال انسانی دارد و آنکه در امثال (۲۷/۲۰) می‌گوید قلب انسان چراغ خداست، حاکی از توجه به وجدان اخلاقی است. در انجیل هم اصرار و تأکیدی که در لزوم طهارت باطن و خلوص نیت هست (متی ۱۵/۲۰-۷؛ لوقا ۱۱/۴۲-۳۹) ضرورت توجه به اشراف خداوند را نسبت به قلوب نشان می دهد و این جمله از ارتباط بین دین با اخلاق حاکی است. در بین نصارا

+ Physis, Nomos, Epistulae Morales, Cato Maior De Senectute

بولس رسول مکرر به اهمیت وجدان اخلاقی اشارت دارد [۶۹۱]. یک جا به داوری وجدان رجوع می‌کند (دوم قرنتیان ۲/۴)، جای دیگر وجدان شریران را فاسد نشان می دهد (تیمو ۱۵۱/۱)، جایی از وجدان تزلزل ناپذیر خود یاد می‌کند (رومیان ۱/۹)، جای دیگر رعایت حرمت نسبت به وجدان دیگران را الزام می نماید (اول قرنتیان ۷/۸، ۱۰)، جایی هم خاطرنشان می‌کند که قانون شریعت در قلوب افراد انسان جای دارد و ضمیر ایشان بدان گواهی می دهد (رومیان ۱۵/۲). و پیداست که او نیز مثل فیلون یهودی اعتقاد به وجود یک داور باطنی در درون انسان دارد [۶۹۲].

در واقع «مراقبت وجدان»+ که رسم اعتراف در آیین مسیح توجه خاص قوم را بدان نشان می دهد مبنی بر الزام اهل ایمان به قضاوت در نیک و بد اعمال خویش است، و این امری است که نزد عبّاد و صالحان نصارا با اهمیت فوق‌العاده تلقی می شود، چنانکه نزد صوفیه و زهاد اسلام هم به این معنی توجه خاصی بوده است و امثال حارث محاسبی، که نسبت وی حاکی از التزام محاسبهٔ نفس و مراقبت وجدان به نظر می رسد، در بین این طبقه کم نبوده است و توجه به ندای وجدان را در حیات دینی مسلمین نیز قابل ملاحظه نشان می دهد.

البته تنازع دایم که بین عقاید و ادیان مختلف هست، و اینکه تمام ادیان نزد پیروان خویش ارزش مطلق دارند، در اکثر موارد مانع از آزادی وجدانها در انتخاب آیین و در اجرای مراسم نیایش مورد علاقه می شود. آنچه نزد طالبان آزادی وجدان لازمهٔ اخوت و مساوات بین عامهٔ ناس و موجب استقرار تعادل بین افکار و استمرار صلح بین اقوام می‌گردد با ماهیت تبلیغی و انحصارطلبی ادیان مغایر می نماید [۶۹۳]. معهذا ضرورت همزیستی ادیان در قلمرو حکومت واحد احیاناً موجب رواج اندیشهٔ تسامح نیز بوده است. همین نکته است که وصول به سرمنزل آزادی وجدان را در طی زمان برای مورخ ادیان قابل تصور می سازد، و البته در این باره عوایقی نیز همواره در پیش هست که نیل بدان را غالباً امری صعب الحصول نشان می دهد.

باری لازمهٔ مفهوم تسامح سکوت در مقابل امری است که مخاطب آن را نادرست یا ناروا می خواند، و از همین روست که مخالفان تسامح آن را درخور اعتراض و حتی غیرممکن شمرده اند [۶۹۴]. به هر حال بین تسامح با آنچه عامه «بی تفاوتی» می خوانند

+ Examination of Conscience

تفاوت بسیار است، چرا که در تسامح آنچه تحمل می شود قابل تأیید نیست اما بی اهمیت هم به‌شمار نمی آید، در صورتی که در آنچه «بی تفاوتی» نام دارد، امری که در مقابل آن سکوت می شود در واقع فاقد اهمیت به‌شمار می آید. کسانی که تسامح را با نظر مخالف تلقی می‌کنند معتقدند لازمهٔ آن تحمل باطل و سکوت در مقابل خطاست و این امری است که با حقیقت دوستی و حقیقت‌جویی منافات دارد، و حق آن است که حرمت حقیقت انسان را از سازش با آنچه مخالف آن است مانع آید، از این‌روست که فکر تسامح در اکثر دیانات عالم با نظر تسامح تلقی نشده است.

اما اکثر عرفا و بیشتر حکما آن را به عنوان امری که متضمن مصلحت عام و حفظ نظام عالم است با نظر مساعد نگریسته‌اند. حقیقت آن است که ارباب دیانات برای نشئهٔ اخروی که آن را حیات ابدی می دانند به هر حال کمتر از آنچه در تأمین حیات دنیوی کوتاه خویش می‌کوشند بذل مجهود ندارند، لاجرم اگر اعتقاد به مذهب یا دیانتی پیدا کرده‌اند لابد در حد امکان و ادراک خود برای اطمینان از صحت آن تحقیق وافی به جا آورده‌اند، پس آنها را نمی توان به خاطر دیانتی که گزیده‌اند به جهت آنکه با دیانت اکثریت توافق ندارد درخور ایذاء و عقوبت یافت، چون اگر به حقیقت نرسیده‌اند باری در حد امکان خود در طلب آن قصور و تقصیر هم نکرده‌اند. البته نفس تسامح هم در مفهوم قول به تساوی ادیان نیست تا قبول آن برتری دیانت اکثریت را در دستگاه دولت معروض تردید سازد، یا وحدت و تمامیت قلمرو دین اکثریت را به خطر اندازد. تاریخ نشان می دهد که هرگز کشورهای عظیم عالم بدون اعمال تسامح نسبت به پیروان ادیان مختلف تابع، از عهدهٔ استقرار صلح و آرامش پایدار در حوزهٔ قلمرو حکومت خویش برنیامده‌اند. گیزو+ مورخ و متفکر فرانسوی بدرستی خاطرنشان می‌کند که نقش تسامح در تسهیل موجبات ترقی اقوام عالم قابل ملاحظه بوده است. [۶۹۵].

به هر تقدیر قول به تسامح با اعتقاد به تساوی ادیان نباید اشتباه شود، چون مجرد تسامح در واقع متضمن نفی این تساوی است. در عین حال قول به تساوی ادیان هم در نزد قایلان بدان ناظر به رفع تعصبهایی است که همزیستی بین امم و اقوام عالم را غیرممکن می‌کند. مفهوم تسامح هم به آن آسانی که مقبول حکما و عرفا واقع است در نزد متشرعه و کسانی که بر نظامات اهل شرایع نظارت دارند نیست. این طوایف حتی در

+ Guizot, F.

ردّ آن ادله‌یی دارند که قابل ملاحظه و شایان تأمل به نظر می رسد. از جمله خاطرنشان می‌کنند که وجود دیانات و مذاهبِ مغایر با آیین مقبول اکثریت ملک موجب بروز تفرقه و شقاق دایم در داخل قلمرو ملک می شود و تمامیت و وحدت آن را همواره معروض تهدید و تزلزل می دارد. بعلاوه وجود اختلاف در عقاید نه فقط موجب فساد در اصل عقاید می شود بلکه تحمل ادامهٔ آن در داخل جامعه نیز مُمِدّ ضعف ایمان و موجب رواج تشتت در اعتقاد مقبول اکثریت می‌گردد.

جالب آن است که در بین ادیان الهی، معامله‌یی که اسلام، از همان عهد حیات رسول خدا، با اهل کتاب کرد و بعدها در دولت خلفا دستاویز اعمال نوعی تسامح در سلوک با پیروان ادیان دیگر گشت، اسلام را به نحو بارزی از حیث رفتار با مخالفان، نسبت به یهود و مسیحیت، برتری اخلاقی داد. در واقع زمینهٔ این تسامح در تعدادی آیات قرآنی وجود دارد و مخصوصاً متضمن این معنی است که اگر مشیت خداوند اقتضا می‌کرد همهٔ مردم را امّت واحد می ساخت (۴۸/۵، مقایسه با ۱۱۸/۱۱، ۹۳/۱۶). بدین گونه حکم معامله با اهل کتاب برخلاف آنچه در مورد مشرکان عرب و کسانی که با رسول خدا به جنگ برخاستند شامل اعطای ذمه و حسن جوار بود. از عهدنامه‌یی که رسول خدا برای نصارای نجران فرستاد[۶۹۶] و از توصیه‌یی که به مُعاذ جبل از قدمای صحابه، در هنگام اعزام وی به یمن (۱۰ هـ) در نهی از الزام و اکراه قوم بر ترک دین کرد[۶۹۷] تلقی رسول خدا از شیوهٔ تسامح به عنوان امری که موجب تأمین صلح و مایهٔ تحکیم قدرت اسلام خواهد بود پیداست.

به هر حال در مقابل این تسامح و تساهل که در بررسی تطبیقی ادیان عالم، اسلام را دین واقع‌بینی و متضمن اخلاقی عالی و مقرون با حکمت عملی نشان می دهد مسیحیت که نزد پیروانش دین محبت و ایثار هم خوانده می شود کمتر جنبهٔ تسامح دارد. در حقیقت مسیحیت در تاریخ بیشتر از هر آیین دیگر نسبت به ادیان مخالف خشونت و عدم تسامح نشان داده است. این بی‌تسامحی تا حدی از میراث یهودیت است که در مسیحیت استمرار یافته است و به سبب توسعهٔ فوق‌العادهٔ آن شدت فوق‌العاده هم یافته است. با آنکه کلیسا و هیئتهای تبلیغی آنها همواره و در همه جا دعوی کرده‌اند که برای دنیا صلح و سلم و آرامش و سعادت روحانی را هدیه می برند، تاریخ مسیحیت پر از نمونه‌های تعصب و بی‌تسامحی است که نشان می دهد ارباب کلیسا تا چه حد از تسامح نسبت به عقاید «مغایر» ابا داشته‌اند!

در واقع نه اصلاحات دینی لوتر وکالون چیزی از این بی‌تسامحی کلیسا کاست، نه جنگهای مذهبی که طالب ایجاد زمینه برای همزیستی بین کاتولیکهاها و پروتستانها بود منجر به تحقق یافتن تسامح در بین فریقین شد. قول لوتر هم که در اوایل حال تأکید می‌کرد که کافر مبتدع را با کتاب باید اقناع کرد نه با آتش، بعدها هرگز مانع از اعمال تضییق اصحاب وی نسبت به مخالفان نشد، و در قرن روشنایی هم کلیسا، در هر دو شکل کاتولیک و پروتستان خویش، با آنچه امثال ولتر و لسینگ در الزام تسامح تبلیغ می‌کردند همچنان مخالف باقی ماند و قول آنها را از زبان کشیشان خویش مکرّر بشدت تخطئه کرد [۶۹۸].

اما در بین اقوام باستانی عالم نشانه‌هایی از وجود تسامح هست که غالباً حاکی از توجه به واقع‌بینی در امر سیاست و ادارهٔ کشورهاست. از جمله در ایران عهد هخامنشی، مادام که این تسامح وجود داشت امپراطوری پارس با عصیان و شورش و تجزیه و تفرقه مواجه نبود. یونانیان باستانی، با آنکه هرگز یک امپراطوری را هم به وجود نیاوردند، در شهرهای مستقل خویش با مخالفان عقاید رسمی شهر مادام که نشر عقاید آنها نظم و تعادل جامعه را به خطر نمی‌انداخت سختگیری نمی‌کردند. اعدام سقراط هم هر چند که وی در محکمهٔ شهر آتن در ظاهر به اتهام اهانت به آلهه و نشر عقاید نامقبول محاکمه شد، در واقع بیشتر به سبب مخالفت وی با آراء و اعمال رهبران شهر بود. آنچه در پایان عمر وی را ظاهراً به خاطر آن به محکمه کشیدند چیزی بود که او در تمام مدت عمر در کوی و بازار آتن طرح و بحث کرده بود و خود آتن هم به رغم تحریکات خرده گیرانی چون اریستوفانس طی سالها آن اقوال وی را با تسامح تلقی کرده بود. چند تن دیگر از حکمای یونان هم که موردتهدید عوام و معروض تعصب آنها گشتند غالباً از جهت آراء سیاسی با تحریک و توطئهٔ رؤسای عوام مواجه شدند، نه مجرد تعلیم عقایدی که با دیانت رایج شهر منافات داشت. چنانکه افلاطون و کسنوفانس و اریستوفانس برخلاف دیانت اکثریت شهر سخن گفتند و به سرنوشت مصیب بار سقراط هم دچار نشدند.

روم باستانی هم دز دوران قدرت و اعتلای خویش رعایت تسامح را وسیله‌یی برای تأمین صلح و نظم در قلمرو قدرت خویش می شمرد. شعار «هر سرزمینی به دین خویش»+ قاعده‌یی بود که تحمیل و الزام آیین سنتی روم را بر اتباع آن منع می‌کرد. از

+ Cojus regio ejus religio

وقتی هجوم دیانات بیگانه در روم عامه را نسبت به آن عقاید دچار تعصب و سوءظن کرد و امپراطوران را به ایذاء پیروان بعضی از این دیانات واداشت، انحطاط روم که منجر به سقوط آن گشت آغاز شد.

از این قرار، شیوهٔ تسامح بی‌آنکه از دیدگاه اولیای ادیان رسمی جوامع مقبول و قابل تأیید شمرده آید غالباً در نزد سیاستمداران و حکام و امپراطوران وسیله‌یی برای حفظ نظم و اجتناب از هرج و مرج تلقی و توصیه شد. ضرورت حفظ تعادل بین ادیان امپراطوری گاه نیز پادشاهان ساسانی را به مخالفت با موبدان واداشت و احیاناً برای خود آنها مایهٔ دردسرهایی نیز گشت. این ضرورت تعادل بین ادیان ملک، به عنوان یک وسیلهٔ سیاسی جهت حفظ نظم و امن کشور، به نحو مع‌الواسطه در یک تمثیل منسوب به عهد اسکندر مقدونی در رؤیای کید هندی، در **شاهنامهٔ** فردوسی به شکل جالبی مجال تقریر دارد.

در این تمثیل ادیان بزرگ در دوره‌یی که هنوز بعضی از آنها به وجود نیامده بود، برحسب تخیل یا مأخذ قول شاعر، به یک قطعه کرباس تشبیه می‌شود که از چهار جانب - ازجانب چهار دین بزرگ: یهود، نصارا، مجوس و اسلام - آن را می‌کشند و آن هم بی‌آنکه هرگز پاره شود موضوع کشمکش ارباب تنازع باقی می‌ماند[۶۹۹]. بدون شک بقای ادیان را، بی‌آنکه در تقریر تمثیل بدان حاجت باشد، تعادل نیروهایی که در این کشمکش تنازع دایم دارند تأمین می‌کند، و همان تعادل هم امری است که حصول آن از طریق تسامح ممکن است، و سالها قبل از عهد کید هندی و اسکندر مقدونی، دو فرمانروای فرزانه در پارس - کوروش و داریوش هخامشی - ضرورت این تسامح را برای بقای امپراطوری درک کرده بودند.

باری، تسامح تا آنجا که تحمل اکثریت موجب سوء استفادهٔ تندروان اقلیت و برهم زدن نظم و تعادل جامعه نشود، هنوز هم نزد بسیاری از صاحبنظران وسیلهٔ تأمین صلح و نظم اجتماعی است، هر چند که از آن تعبیر به تفاهم می‌کنند، و حق آن است که لفظ تسامح به طور ضمنی شامل نوعی کوچک‌شماری نسبت به عقاید و آراء مورد تسامح نیز هست. اما ورای تفاهم نیز در تمام عالم راه معقول دیگر برای حفظ تعادل در معرکهٔ تصادم آراء و دیانات به نظر نمی‌رسد. در هر صورت، حیات دینی بیش از آن با وجدان و ضمیر انسان اتصال دارد که آن را بتوان از قلب و روح انسانی جدا نمود و ایمان قلبی را که امر وجدانی و باطنی حیات انسانی است با آداب ظاهری که

مرده‌ریگ حیات اجتماعی است اشتباه کرد.

آزادی وجدان، که لازمهٔ تسامح در عقاید و دیانات است، آیین نیایش نسبت به معبود را به مرتبهٔ عشق و محبت تعالی می دهد، در صورتی که عدم تسامح آن را تبدیل به تکلیف می‌کند. هر چند محبت، تکلیف هر دو مفاهیم اخلاقی شمرده می شوند، باری در مورد تکلیف پاداش الزام می شود، اما در مورد محبت چنان نیست و ظاهراً پاداش آن همان محبت است. این پاداش که لازمهٔ تکلیف انسان به اعمال خیر و تحذیر وی از اعمال شر است به آنچه جزای عمل و در واقع دنبالهٔ آن است رنگ مادی می‌دهد. در صورتی که وقتی آن گرایش به خیر و اجتناب از شر مبنی بر محبت باشد، پاداش انسان همان خرسندی باطنی است که خود جز جلوه‌یی از محبت نیست. و اینکه بعضی محققان از اهل حکمت نیز گه گاه بهشت و دوزخ را رمزی از باطن انسان تلقی کرده‌اند از همین جاست.

ارتباط بین اخلاق با حیات دینی، با توجه به رابطه‌یی که بین تکلیف و پاداش هست، ضرورت مکافات عمل را لازمهٔ امر و نهی شریعت و وعد و وعید شارع نشان می‌دهد، و البته وجدان اخلاقی هم در رابطه‌یی که با شرایع دینی دارد، بدون تأیید و تسلیم به ضرورت آن، خیر و شر را در اعمال انسانی قابل توجیه نمی‌یابد. معهذا این مکافات عمل در بعضی مذاهب مثل ادیان هندی نتیجهٔ طبیعی عمل (کارما) تلقی می شود، و استمرار این نتیجه و تزکیه و استکمال آن را در اطوار گونه گون حیات به عنوان نوعی مکافات اجتناب ناپذیر الزام می نماید.

در بعضی دیگر ضرورت مکافات، فکر حسابِ اخروی را که قول به ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ در حیات بعد از مرگ لازمهٔ آن است مطرح می‌کند. در بین اقوام متمدن باستانی ظاهراً مصریان قدمیترین قوم عالم باشند که معتقد بوده‌اند افراد-انسان بعد از مرگ به حیاتی دیگر غیر از حیات عادی زمینی، و با شیوه‌یی که در عین حال مناسب با زندگی گذشتهٔ ایشان باشد دست می‌یابند. البته تصوری هم که از این نشئهٔ اخروی داشته‌اند موجب اختراع یا رواج آداب و اساطیر خاص در حیات زمینی آنها بوده است که اینجا به تذکار آن حاجت نیست [۷۰۰]. در آیین باستانی بابل و سایر اقوام قدیم بین النهرین نیز به داوری در اعمال مردگان اشارتهایی هست که ظاهراً بعضی جزئیات آنها از تأثیر عقاید ایرانی خالی نیست [۷۰۱].

در دیانت یهود، سابقهٔ فکر ظاهراً به این اندازه قدمت ندارد و شاید تا حدی متأثر

از عقاید و مقالات رایج در بابل باستانی باشد. در عهد عتیق (دانیال ۱۲/۲،۱۳) اشارت درباب روزی آمده است که در آن «بسیاری از آنان که در خاک زمین خوابیده‌اند بیدار خواهند شد، اما اینان به جهت حیات جاودانی و آنان به جهت خجالت و حقارت». از این سخن چنان برمی‌آید که آن روز برای همهٔ خلق عالم حشر و نشر واقع نیست. با این همه، ایوب هم از یوم آخر (ایام آخر) به نحوی یاد می‌کند که پیداست در اعتقاد او، در آن ایام وی از خاک برخواهد خاست و حتی بدون جسد هم خدا را خواهد دید (ایوب ۱۹/۲۷-۲۵) و بدین‌سان بعد از مرگ لقای حق ممکن است انسان را به سعادت و بهجت فایز کند. از عهد جدید هم قول به رستاخیز و حیات بعد از مرگ برمی‌آید. حتی در آن روز، که «پسر انسان» به داوری خواهد نشست، کسانی که به خدا ایمان داشته‌اند حیات جاودانی دارند و در معرض داوری نمی‌آیند، بلکه از موت بلاواسطه به حیات ابدی اتصال می‌یابند (متی ۵/۲۶-۲۲). در اسلام هم روز رستاخیز روز جزا (یوم دین) محسوب است و انسان از آنچه کرده است مسئول خواهد بود. نه فقط قول به حشر و معاد و قیامت از ارکان عقاید اسلام است بلکه الزام تسلیم به حکم الهی و تأکید در التزام صالح اعمال هم بر ضرورت وقوع آن مبتنی است و وصف بشیر و نذیر در مورد رسول خدا هم مبنی بر همان است.

اینکه خیر و شر اعمال انسان بعد از حیات اینجهانی منجر به پاداش آنجهانی می‌شود، در دیانات مختلف تصویر عالم مابعد حیات را غالباً صبغه‌های متفاوت می‌دهد. در عهد عتیق مأوا و مقر اموات هاویه‌یی است که تمام رفتگان از نیک و بد بدانجا می‌روند (مزامیر ۴۹/۱۵؛ ایوب ۱۰/۲۱). در اجزای تازه‌تر عهد عتیق سرنوشت نیکان و بدان از هم جدا می‌شود، نیکان وارد حیات جاودانی می‌گردند و شریران به خجالت و حقارت دچار می‌آیند (دانیال ۱۲/۲). در مجموعهٔ عهد جدید نیز گنهکار بعد از مرگ به عذاب آتش گرفتار می‌آید (لوقا ۱۶/۲۵-۲۳) و آتش و کرم در جهنّم (جهنّا)+ وی را معذب خواهد داشت (مرقس ۹/۶-۴۳). در پاره‌یی اشارات هم عقوبت گنهکاران نه در شعلهٔ آتش بلکه در آتش خشم و غضب الهی (رسالهٔ بولس به رومیان ۲/۸) خواهد بود که در حکم مرگ دو باره و متضمن هلاک ابدی است. اما جایگاه نیکان، که مشمول رحمت و مغفرت الهی می‌گردند، جنات نعیم است که بهشت آسمانی است و نجات

+ Gehenna (Gehennom)

یافتگان درآنجا خداوند را ستایش می‌کنند (مکاشفات یوحنا ۷/۱۰-۹). در قرآن کریم نیز شریران در جهنم به سزای خویش می‌رسند و نیکان در جنات نعیم پاداش نیکیهای خود را درمی‌یابند [۷۰۲].

تصویری که در ادبیات اقوام عالم از عقاب و ثواب دوزخ و بهشت نقش گردیده است نشان می‌دهد که حیات دینی نیک و بد اعمال انسان را بدون پاداش نمی‌یابد. در بین این گونه آثار، رسالهٔ پهلوی ارتای ویراژ (**ارتای ویراف نامک**) یک تصویر زرتشتی، و **کومدی الهی** دانته یک تصویر مسیحی را عرضه می‌کند. **رسالة الغفران** ابوالعلاء المعرّی هم هر چندیک تصویر اسلامی مبنی بر ایمان و اعتقاد واقعی نیست، صورتی از آن عالم را چنانکه در عصر نویسنده یا در مخیلهٔ وی تصویر می‌گردیده است ارائه می‌کند و این جمله، غیر از الزام نعیم یا عذاب مادی در پاداش خیر و شر، این معنی را هم معلوم می‌دارد که در قلمرو حیات دینی خیر و شر نمی‌توانند از لوازم خویش که خرسندی ابدی یا ندامت ابدی است جدا بمانند.

باری حیات دینی در رابطه‌یی که با قلمرو وجدان دارد به تأمین خیر و سعادت وجدانی افراد و الزام آنها به اجتناب از شر و خیر ناظر می‌نماید. اندیشهٔ نشئهٔ عقبی و مکافات اعمال، حتی در دیانات باستانی مصر و بین‌النهرین هم، التزام اعمال خیر و احتراز از افعال شر را از انسان مطالبه کرده است، و این همه، ارتباط دیانات انسانی را با قلمرو وجدان نشان می‌دهد. از استمرار رسوم و عقاید آکنده از غرایب در طول تاریخ این نکته نیز برمی‌آید که انسان به آنچه وجدان و قلب او را ارضا نماید بیشتر از آنچه فهم و عقل او را خرسند کند پایبندی و دلبستگی دارد.

۱٤

اسطوره یا تاریخ؟

نقشی که حیات دینی اقوام در پیدایش تاریخ و دگرگونیهای آن دارد غالباً از طرح اسطوره+ آغاز می‌شود ـ از اسطوره که به زمان ذهنی تعلق دارد و به دنیای ماورای زمان. معهذا زمان عینی هم که عرصهٔ نمایش و جریان واقعیتهای تاریخ است، آنجا که تحت سیطرهٔ حیات دینی واقع است در بسیاری موارد اسطورهٔ تازه می‌آفریند، یا به جاذبهٔ اسطورهٔ کهنه تسلیم می‌شود. ابداع اسطورهٔ تازه زمان عینی را به آفاق زمان ذهنی متصل می‌کند و انسان غیربدوی را دیگر بار به دنیای پشت سر ماندهٔ انسان بدوی مجال ورود می‌دهد. احیای اسطورهٔ کهنه نیز چون توهم استمرار زمان ذهنی را در خاطر انسان غیر بدوی موجب خروج از عرصهٔ زمان عینی می‌سازد، در مواسم و اعیاد قومی نوعی آیین مقدس می‌شود و بدین‌گونه در طی جزر و مد مستمر تاریخ، حیات دینی در مراحل مختلف تطور استکمالی جامعهٔ انسانی، تحت تأثیر **عوامل واسبابی** که تاریخ وجود آنها را الزام می‌کند، جامعهٔ انسانی را در خطّ سیر خویش بارها از زمان عینی به زمان ذهنی می‌برد وبارها وی را در بازگشت به زمان ذهنی متعهد می‌کند. البته تا وقتی انسان در عرصهٔ تنازع این دو جاذبه بین زمان عینی و زمان ذهنی سر می‌کند، حیات دینی در شکل اسطوره یا تاریخ بر احوال و افعال او سیطره‌یی مشهود دارد،

+ Myth

و چون شوق به رهایی از سلطهٔ دایم زمان عینی یک ویژگی حیات وجدانی انسان محسوب است، بدون آشنایی با این تحول دایم روانی نمی‌توان احوال و افعال انسان و غایت و مسیر تکامل جوامع انسانی را بدرستی درک و توجیه کرد. این خود ضرورت بحث در تطور ادیان و عقاید را بر مورخ، مخصوصاً آنجا که با شناخت اندیشه و فرهنگ انسانی سروکار دارد، الزام می‌کند. به هر حال حیات دینی به انسان کمک می‌کند تا از دغدغهٔ زمان جاری و متحرک به آرامش یک زمان راکد و متوقف پناه ببرد و در عبور از این ورطه، به کمک اسطوره به گذشتهٔ الهی راه پیدا کند و با تاریخ - که نزد بدوی اگر مفهوم روشنی دارد باری از افسانه جدا نیست - بر گذشتهٔ انسانی بگذرد.

اسطوره قصه گونه‌یی است که طی توالی نسلهای انسانی در افواه نقل می‌شود، منشأ پدیده‌های طبیعت و همچنین آیینها و عقاید موروث را به نحوی غالباً ساده‌لوحانه تبیین می‌کند، دخالت قوای مافوق طبیعت را در امور طبیعی و انسانی، همراه با اسباب پیدایش دگرگونیهایی که بر اثر این دخالتها در احوال عالم حاصل می‌آید، به بیان می‌آورد. این گونه قصه از آن‌رو که در حد ادراک عوام قوم و متضمن توجیه خرافات و تقالید آنهاست بوجهی قصهٔ عامیانه+ محسوب است، اما البته هر قصهٔ عامیانه هم اسطوره نیست. اسطوره چنان قصه‌ای است که ناظر به توجیه واقعیات طبیعی از طریق تبیین رابطهٔ موهوم بین آنها با قوای مافوق طبیعی منظور می‌شود. از این‌روست که انسان و حیوان دنیای اسطوره هم هرگز عین انسان و حیوان طبیعی و مربوط به عالم تاریخ نیست، در احوال آنها مرز بین تاریخ و افسانه چنان در تحول است که گاه یک انسان تاریخی و متعلق به زمان عینی -زمان محدود متعین و قابل تجربه- تبدیل به موجودی اسطوره‌یی و متعلق به زمان ذهنی - زمان نامحدود و متصل و ابدی - می‌گردد، و در توجیه پیدایش پدیده‌ها و آیینها و در تبیین ادوار و دگرگونیها نقشی پیدا می‌کند که با نقش نیروهای تشخص یافتهٔ+ ماورای طبیعت تفاوتی ندارد.

از این‌رو وقتی در دنبال جابجاییهای ماقبل تاریخ اقوام و مهاجرتها و اختلاطهایی که احیاناً در ادوار تاریخ حاصل می‌شود اصل واقعیتی تاریخی فراموش شد، ماجرا تدریجاً به صورت اسطوره در می‌آید و برحسب میزان تأثیری که در حیات نسلها باقی گذاشته است در افواه خلق سیر و انتقال پیدا می‌کند، با آنچه در اصل یک اسطورهٔ توجیهی مبنی بر

+ Folk- Tale, Personified Forces

سعی در تفسیر یک پدیدهٔ طبیعی یا انسانی بوده است تدریجاً به صورت یک واقعهٔ تاریخ نقل می‌شود و نیروی تشخص یافتهٔ ماورای طبیعت در قالب یک شخص یا یک دورهٔ مشخص عینی در اذهان تصویر می‌یابد و اسطوره به تاریخ تبدیل می‌گردد. اسطوره هم مدتها قبل از آنکه در نوشته‌های مقدس اقوام، در آثار ادبی وابسته به ادیان و یا در نقل مورخ یا جهانگرد باستانی و عصری ضبط شود، ضمن شیوع در السنه و افواه، معروض دخل و تصرف مکرر و متعدد عمدی یا غیر عمدی واقع می‌شود، از عصری و قومی به عصر و قوم دیگر منسوب می‌گردد، اضافه و نقصانها و شاخ و برگها در آن پدید می‌آید، اما همواره همچنان متضمن توجیه و تبیین اموری می‌ماند که ذهن انسان بدوی از اینکه آن را بر وفق مبنایی منطقی و مقبول تفسیر کند عاجز و قاصر می‌ماند.

از اینجاست که در اسطوره دنیای عینی و ذهنی به هم می‌آمیزد، زمان واقع عینیت خود را از دست می‌دهد و به زمان ذهنی تبدل می‌یابد، آلهه به صورت انسان در می‌آید، و انسان قدرتهای غیرعینی را که اسطوره به حوادث مینوی ـ مافوق‌طبیعی اما مورد اعتقاد ـ منسوب می دارد از خود نشان می‌دهد. ارواح مینوی، عالم تاریخ و عرصهٔ زمان عینی را اشغال می‌کند. اجدادپرستی نیاگان از یاد رفته را که در محدودهٔ زمان عینی زیسته‌اند به قلمرو نامحدود ابدیت گونهٔ زمان ذهنی واپس می‌راند و از آنها آلهه می‌سازد. دگرگونیهای عالم را که در دنبال حوادث عظیم و فاجعه‌بار عالم طبیعت، مانند سیل و زلزله و طوفان و آتشفشانی و خشکسالیها و قحطیهای طولانی روی می‌دهد و لاجرم به زمان عینی ارتباط دارد، در خاطرهٔ نسلهای بعد نشانهٔ نوعی ترتب و توالی از پیش حساب شده در ادوار عالم+ جلوه می‌دهد، و بدین گونه هر دگرگونی که در عالم پدید می‌آید به دخالت آلهه ـ یا انسانهای قهرمان که فناپذیر اما مورد عنایت خاص فناناپذیران شمرده می‌شوند ـ منسوب می‌گردد، و در عرصهٔ لایتغیر و ابدیت گونهٔ زمان ذهنی به اسطوره تبدل می‌یابد، و منشأ پیدایش مراسم و آداب قومی می‌گردد، و در دیانات بدوی و باستانی نشئت و استمرار مراسم سنتی و نمایشهای دینی را الزام می‌کند.

از این جمله مراسم و اعیاد سنتی، و مخصوصاً آنچه با گردش فصل و تجدید سال ارتباط دارد، در محدودهٔ زمان عینی جامعه‌های تاریخی، نمونه‌یی از سعی در اتصال عمدی زمان عینی با زمان ذهنی است که مجرد توهم این اتصال بدان مراسم رنگ

+ Cycle of Time

تقدس می‌بخشد و آنها را در نزد وارثان سنت با آنچه «امر مقدس»+ محسوب است مربوط می‌دارد. نوروز و مهرگان در بین اعیاد ایرانی از زمرهٔ این اعیاد و مواسم است و طول سابقهٔ آنها، که به دورانهای بسیار دور باستانی می‌رسد، ارتباط آنها را با زمان پیدایش اسطوره‌ها قابل ملاحظه نشان می‌دهد.

در مورد نوروز ایرانی که از دیرباز عید بهار محسوب می‌شد و مراسم جالبی داشت، اگر مجاورت طولانی ایرانیان غربی ـ ماد و پارس ـ با سرزمین بین‌النهرین نفوذ بعضی مراسم وابسته به نوروز بابلی (زاگموک)+ را در مراسم آن موجب شده باشد غرابتی ندارد، و در واقع نیز آنچه در باب آداب آن در ادوار قدیم نقل کرده‌اند از پاره‌یی شباهتها با جشن بهار بابلی خالی به نظر نمی‌رسد. معهذا در آنچه در این مراسم در توالی قرون باقی است تأثیر فرهنگ اسلامی هم مشهود است، و شک نیست که در طی حوادث برخی رسوم یونانی و پاره‌یی آداب اقوام «آسیای مرکزی» هم در باز ماندهٔ کنونی آداب این عید نباید بی‌تأثیر مانده باشد. این نکته نیز که قسمت عمدهٔ اطلاعات پراکنده‌یی که در اقوال امثال حمزهٔ اصفهانی و ابوالحسن مسعودی و ابوریحان بیرونی و فردوسی در باب تاریخ نوروز باقی است عمدهٔ مراسم آن را به پادشاهان مربوط می‌سازد ظاهراً از آن روست که این مورخان، یا مآخذ آنها، به سبب حصر توجه به تاریخ پادشاهان گذشته، آداب خاص رایج در درگاه آنها را بیشتر از آداب متداول در نزد عامه قابل نقل و ضبط یافته‌اند و در واقع آنچه را در این باب در نزد عامه متداول بوده است، به توهم استمرار و شهرت، محتاج ضبط و ذکر نیافته‌اند و اینکه نوروز خاصه ـ نوروز پادشاهان ـ را نوروز بزرگ خوانده‌اند نشانهٔ همین توجه خاص روایات آنها به مراسم رایج در دربارهاست.

در اکثر اعیاد فصل، خاصه اعیاد بهار، مراسم و آداب جاری ناظر به آمادگی برای حیات تازه است، از این رو تزکیه و تطهیر ظاهر و باطن برای ورود به یک زندگی نو نیز غالباً به صورت رمزی در آنها مجال بیان دارد. چنانکه در مراسم نوروز آیین خانه‌تکانی وقسمتی از مراسم آنچه «چهارشنبه‌سوری» و «سیزده‌بدر» می‌خوانند نیز صورتهایی از همین رسم تطهیر و تزکیه برای رویارویی با سال تازه محسوب است، و در نزد بعضی اقوام دیگر هم نظیر این مراسم به طور رمزی تزکیه و تطهیر ظاهر و باطن را

+ The Sacred, Zagmuk

لازمهٔ استقبال از جشن فصل نشان می‌دهد.

از جمله در مراسمی که در هند، در رأس چهارمین ماه هر سال، سالی سه بار مقارن با اجرای مراسم نیایش ماه برگذار می‌شود، آیینهای تطهیر و تزکیه به نحو بارزی حاکی از ضرورت آمادگی برای یک زندگی تازه در شروع یک فصل تازهٔ محلی به نظر می‌رسد. چنانکه بره یا بزغاله‌یی هم که در چنین مراسم در برخی خانه‌ها برای قربانی آماده می‌گردد با نشانهٔ اندام نرینه تزیین می‌شود، و در طی مراسم زوجهٔ مردی که مراسم قربانی در خانهٔ او اجرا می‌شود می‌بایست در پیش روی حاضران نام تمام کسانی را که با او پیوند ناروا دارند برشمرد و آنها را نفرین کند، سپس مراسم غسل رسمی را همراه شوهر به‌جا می‌آورد و در ضمن اجرای این غسل شوهر و زن هر یک پشت دیگری را می‌شوید و بدین وسیله مناسک تزکیه و تطهیرکه لازمهٔ ورود به حیات جدید است به جا می‌آید.

به احتمال قوی این نکته که قسمتی از این مراسم هم با اعمال جنسی یا تقلید آن همراه است مبنی بر آن است که بروفق یک رسم جادویی با اجرای این اعمال، طبیعت و زمین را در هنگام تغییر فصل به باروری تشویق و الزام کنند، چنانکه در مراسم نوروز هم فی المثل اهدای تخم‌مرغ رنگین به اطفال متضمن این معنی است که گویی ادامهٔ نسل و تعهد باروری را از باب تفأل یا از طریق تعلیم و تذکار به آنها واگذار می‌نمایند، چرا که تخم‌مرغ رمز پیدایش حیات محسوب است، و وجود نظیر این رسم در آداب فصح در نزد نصارای شرق هم مبنی بر تصور حیات تازهٔ مسیح است، و پیداست که اینجا تخم‌مرغ مایهٔ حیات و رمز تجدید آن به شمار می‌آید[۷۰۳].

مراسم قربانی کردن اسب+ هم در نزد هندوان در آغاز به احتمال قوی از مراسم وابسته به تبدیل فصل و مربوط به آغاز حیات بهاری بوده است و جزئیات آن نیز متضمن آداب مربوط به نیایش باروری است. این مراسم که با مناسک و آدابی مقرون با تقلید اعمال جنسی و حتی با مبادلهٔ اقوالی همراه با الفاظ رکیک انجام می‌شده است از قدیمترین اعیاد هندوان است وتذکار و تکرار این اعمال را بر وفق رسوم جادویی بدوی موجب حصول باروری در طبیعت می‌دانسته‌اند. از همین روست که در این مراسم حتی حشمت و حیثیت پادشاهان که با ملکه دراجرای مناسک همواره نقشی داشته اند موجب عدول قوم از به‌جا آوردن قبایح مزبور نمی‌شده است، چون اجزای مناسک ناظر به مراسم

+ Asvamedha

باروری و امری مربوط به آیینهای الهی محسوب می‌شده است [۷۰۴].

به هر حال در اکثر ادوار باستانی و نزد بیشتر اقوام بدوی عالم اعیاد و مواسم سنتی غالباً اساس دینی دارند. هدف آنها هم در بیشتر موارد تشویق به تمتع از طیبات حیات و فرار از متاعب زندگی روزانه و تا حدی اظهار اشتیاق به عالم آلهه و سعی در اتصال و اتحاد با آنها بوده است. رسم اقامهٔ مراسم تذکر مردگان دور و نزدیک هم ـ مثل آیین فروردگان نزد مجوس و جمعهٔ برات نزد مسلمانان ـ خود تا حد زیادی ارتباط این مراسم را بادنیای آلهه و ملایک و با عالم حیات اخروی در فرهنگ عامه نشان می‌دهد.

پس اینکه اعیاد با اشکال گونه گون خویش غالباً حافظ سنن و وسیلهٔ استمرار تقالید رایج در بین اقوام تلقی می‌شود البته غرابت ندارد و تعلق شدیدی که همه جا به حفظ این مراسم هست از اینجاست. بعلاوه این اعیاد نه فقط متضمن تذکر روزهای بزرگ الهی محسوب است بلکه تا حدی تجدید و احیای آنها از طریق اجرای مراسم نیز هست. آنکه بعضی اصحاب فروید پنداشته‌اند این مراسم متضمن الغای عملی و رسمی تشریفات و آداب حاکم بر احوال عادی حیات اقوام و در حقیقت نوعی فرصت‌شمری برای تجاوز از حدود و قیودی است که همین الغا حاکی از تداول و رواج آنهاست اگر در مورد برخی مراسم اعیاد صادق به نظر آید شامل همهٔ مراسم نیست و تمام مناسک مربوط به اعیاد را هم به وسیلهٔ همین الغای حدود رسمی و تظاهر و تجاهر به بی‌نظمی نمی‌توان تعبیر کرد، و به هر تقدیر، تصور آنکه در مناسک اعیاد، غیر از اقامهٔ مراسم رمزی، تدریجاً عناصر مربوط به تفریح و بازی هم وارد شده است نکته‌یی است که می‌تواند بدون آنکه جنبهٔ دینی مراسم مربوط به آنها را محل شبهه سازد، سرّ استمرار و دوام طولانی این مراسم را در طی تاریخ نیز توجیه کند.

قسمتی از این مراسم، همانند آنچه در دیانات توتمی منشأ تقلید احوال و حرکات توتم و لازمهٔ تصور اتحاد با آن می‌شود، در بازماندهٔ ادیان شرک، به عنوان تقلید و تجدید حوادث مربوط به منشأ عالم، توهّم نوعی حالت «تألّه» را به افراد و جماعات القا می‌کند، چنانکه اقامهٔ اعیاد و تجدید منظم خاطره و مراسم آنها، به هر صورت، متضمن توهّم نوعی بازگشت دنیای متغیر به دنیای ثابت و به تعبیر دیگر رجوع تاریخ به قلمرو اسطوره می‌گردد.

باری اقامهٔ مراسم و مواسم در نزد اقوام بدوی و باستانی انسان را به دنیای ماورای تاریخ رجعت می‌دهد و موجب می‌شود تا به‌رغم استغراق در ضرورتهای تاریخ،

انسان لامحاله دراوقات معدودی رابطهٔ خود را با زمان عینی بگسلد و در قلمرو زمان ذهنی بالحظه‌های ابدی ـ که در آن حد و نهایت در هیچیک از دو سوی زمان متصوّر نیست ـ پیوند پیدا کند و بالاخره دنیایی را که تحت سیطرهٔ تاریخ برای وی تحمل‌ناپذیر است تحت نفوذ اسطوره از واقعیت عینی آن جدا نماید و خود را یک لحظه در زمان سرمدی آغاز آفرینش، که لحظهٔ تجلی آلهه و مهبّ نفحهٔ الهی است وجودی نامحدود و فناناپذیر احساس کند.

بدین‌سان، فعالیت ذهنی انسان بدوی، هزاران سال از واقعیت عینی را که او از جزئیات آن آگهی ندارد در اسطوره رسوب می‌دهد و با مراسم نمایش اسطوره در اعیاد و مواسم خاص، دوباره به ماورای آن هزاران سال از یاد رفته مجال بازگشت می‌یابد. ادواری را که طی رویدادهای عظیم و مهاجرتهای دسته‌جمعی و قومی پشت سر گذاشته است در توالی ادوار اسطوره قابل بازگشت می‌سازد و چیزی از آرزوی ابدی پیران را که بازگشت به جوانی و دستیابی به عمر دوباره است در این بازگشت باز می‌یابد.

البته در مورد اسطوره‌های اقوام باستانی که مقایسهٔ آنها با اسطوره‌های مردم بدوی شناخت ماهیت آنها را برای مورخ بیشتر ممکن می‌سازد، شک نیست که زمان ضبط هم تأثیر و انعکاس خود را در تبلور آخرین صورت آنها باقی می‌گذارد، و این امر در ضبط اسطوره‌های جاری اقوام بدوی هم حتی بعد از ضبط محسوس است، و همین نکته وجود پاره‌یی اختلافات را که در جزئیات یک اسطوره در نقلهای مختلف آن هست توجیه می‌کند. چیزی که در این میان محقق است اهمیت نقش اسطوره‌ها در پیدایش مراسم و اعیاد دینی است که ارتباط حیات دینی را با تحول طرز فکر و نحوهٔ معیشت انسانی در مدارج مختلف سیر تاریخ اقوام نشان می‌دهد و مخصوصاً تأثیر اغراض و منافع کاهنان و موبدان را در ایجاد این مراسم قابل توجه نشان می‌دهد.

در بین مناسک وابسته به این اساطیر تقدیم فدیه و قربان به نحو قابل توجهی ارتباط اساطیر و مراسم مربوط به آنها را با منافع و اغراض طبقات کاهنان معلوم می‌دارد[۷۰۵]، صورتهای مختلف این رسم نشانهٔ بقایای منافع و اغراض این اسطوره پردازان را در جوامع بدوی و غیر بدوی قابل ملاحظه نشان می‌دهد. قربانی کردن به صورت تقدیم ذبایح غالباً ذریعهٔ تقرب به آلهه بوده است، وچنانکه افلاطون خاطرنشان می‌کند (**اوتیفرون**+، ۱۴) نزد قوم وی تقدیم هدیه به خدایان تلقی می‌شده است، چنانکه

+ Eutyphron

رومیان باستانی مفهوم را به عبارتی تعبیر می‌کرده‌اند که نشان می‌دهد به اعتقاد آنها این کار به مثابهٔ «مقدس» کردن امری است که با تقدیم آن بین آلهه‌یی که قربانی بدانها هدیه می‌شود و آن کس که بدین وسیله متوسل به عنایت آنها می‌گردد رابطهٔ تقرب حاصل می‌شود. معهذا صورتهای متفاوت که این مراسم در نزد اقوام مختلف دارد چندان است که بدون شک همه را به آسانی نمی‌توان به اغراض واحد و مشابه برگرداند و به مجرد ابداع کاهنان منسوب داشت[۷۰۶]، میل به ارضای آلهه و تقدیم آنچه گمان می‌رود آنها را به حفظ حیات فرد یا جامعه وامی‌دارد نیز، چنانکه از فحوای گفتهٔ افلاطون برمی‌آید، انگیزهٔ دینداران بوده است. بعلاوه آن گونه از انواع قربانی که نفعی خاص از آن عاید کاهنان یا فقرای معبد نمی‌شود و فی‌المثل «اهراق جرعه»+ از آن جمله است[۷۰۷]، جز با توهم آنکه الزام آن ناظر به جلب توجه دایم مؤمنان به اصل اهدای قربان است ارتباط تمام انواع قربان را با مقاصد کاهنان قابل توجیه نمی‌کند. معهذا توجه به رسم تقدیم نوبَرِ هر چیز - ازمیوه و گلّه و غلّه - در نزد اقوام سامی، و اینکه در نزد هندوان این رسم نه فقط موجب ابقای موجودات فناپذیر بلکه در عین حال وسیلهٔ تضمین بقا و ابدیت آلهه نیز هست[۷۰۸] نقش کاهنان را در ابداع این رسم قابل ملاحظه نشان می‌دهد. مناقشهٔ سقراط و اوتیفرون در رسالهٔ افلاطون، که ناظر به مفهوم دینداری است، تردید و تأمل در این دعوی را که فایده‌یی از این امر عاید آلهه تواند شد موجّه می‌سازد و اسناد رسم را به اغراض کاهنان بیش از ارادهٔ آلهه قابل قبول نشان می‌دهد و طرح اسطوره‌ها هم ناظر به این اغراض به نظر می‌رسد.

به هر حال، قدیمترین اسطوره‌های عالم را البته باید در تاریخ مصر و بین‌النهرین باستانی جستجو کرد که تأثیر آنها در ایجاد مراسم و آداب اقوام متمدن امروز عالم از تأثیر اساطیر یونان و روم باستانی و آنچه در سنن و تقالید هند و ایران کهن انعکاس دارد کمتر نیست، و مروری بر این مجموع درحد ممکن فهم مراسم و مواسم اقوام را در این زمینه برای مورخ بهتر ممکن خواهد ساخت، و شک نیست که پاره‌یی از این اساطیر موجب پیدایش مراسم تذکاری نشده است و تمام یا قسمتی از آنها به صورت نقل و روایت توجیهی باقی مانده است.

از این جمله است یک اسطورهٔ بابلی در باب پیدایش عالم که دنیای قبل از

+ Libation

خلقت و مادهٔ نامنظم بی شکل آن را تا حدی نظیر آنچه در سفر پیدایش (۱/۱۰-۲) آمده است تصویر می‌نماید. این داستان خلقت که نسخهٔ بابلی آن در انقاض کتابخانهٔ آشور بنی پال به دست آمده است اصل سومری هم دارد و اگر در بین سایر اقوام قدیم سامی تأثیر گذاشته باشد البته غریب نیست. به موجب این اسطوره، روزگاری بود که هنوز زمین و آسمانی نبود. اپسو+ که خدای آبهای محیط بود آبش را با آب تیامات+ که ماده‌خدای بی‌نظمی و آشفتگی محسوب می‌شد درآمیخت و از آن میان عالم ولادت یافت. اما تیامات که تحمل نظم را نداشت عالم را فروبلعید و دیگر بار بی‌نظمی بر آنچه بود غلبه یافت، آنگاه مردوک+ با تیامات به جنگ پرداخت، او را کشت و از دو پارهٔ تن او آسمان و زمین را به وجود آورد. به این ترتیب زمین و آسمان جز دو پاره از یک بی‌نظمی ابدی چیزی نیست و فقط قدرت مردوک است که آن را از بازگشت به هرج و مرج بدوی باز می‌دارد و انسان را هم در بین این بی‌نظمیها حفظ می‌کند.

نمونهٔ دیگر، اسطورهٔ مصریان باستانی است در باب اوزیریس و ایزیس. با آنکه هرودوت (61,42/I) در این‌باره اطلاعات قدیمتری به دست می‌دهد ظاهراً جامعترین معلومات را در این باب باید از روایات پلوتارک (فلوطرخس) جست که رساله‌یی جداگانه به نام آنها دارد+ و البته اطلاعات مأخوذ از متون اهرام نیز این جمله را تأیید و کامل می‌کند. اسطوره، که ظاهراً در دورهٔ سلطنت جدید فراعنه (بین ۱۷۰۰ تا ۱۱۰۰ق‌م) در مصر رایج بود، بعدها با پاره‌یی تغییر و تبدیل صورت مراسم نمایشی گرفت و به یونان و حتی روم هم انتقال یافت.

اوزیریس، که گویا صورت اسطوره‌یی یک فرعون باستانی باشد، در مفهوم اساطیری خود برای مصریان باستانی خدای نیل و در عین حال فرمانروای جهان زیرزمینی بود، که مرگ و رستاخیز وی در مراسم مربوط به طغیان و فرونشستن نیل و نیز در آیین رمزی مربوط به مردن و زنده شدن زمین به نقل و نمایش درمی‌آید. ست+ خداوندگار خشکی و بی آبی با قتل او و پاره‌پاره کردنش دنیا را دچار خشکسالی کرد، اما ایزنیس خواهر خدای مقتول که زنش نیز بود و رمز خاک پربرکت محسوب می‌شد با قدرت جادویی خویش آن را دوباره زنده کرد و پسرش هوروس که رمز خورشید طالع بود به سلطهٔ ست و آفتهایی که از آن ناشی بود پایان داد و نیل فیّاض به برکت

+ Apsu, Tiamat, Marduk, De Iside et Osiride, Sit

فیضان خود دو باره خاک مصر، خاصه نواحی دلتا را که ایزیس بیش از هر جا بدان عشق و تعلق داشت، بارور و حاصلخیز کرد.

اسطورهٔ اوزیریس نه فقط نقش نیل را در تجدید حیات سرزمین فرعون نشان می‌داد بلکه داستان مرگ و زندگی را هم در ارتباط با فیضان نیل و قطع این فیضان بیان می‌کرد. مراسم مربوط به آن، بعدها در خارج مصر و از جمله نزد یونانیان با آیینهای مربوط به خدایان محلی درآمیخت و مدتها در قلمرو امپراطوری روم همچنان به صورتهای تازه‌تر باقی ماند. اینکه اوزیریس بعد از مرگ هم دوباره زنده شد و در دنیای زیرزمینی بر عالم مردگان فرمانروایی یافت در عین حال این اندیشه‌ها را به مصریان تلقین کرد که حیات انسانی با مرگ بکلی پایان نمی‌گیرد و به هر حال انسان در دنیا مسئول نیک و بد اعمال خویش هست و بعد از مرگ باید در پیشگاه اوزیریس حساب اعمال خود را پس دهد.

اسطورهٔ طوفان بابلی هم که اصل آن به عهد سومریان می‌رسد یادآور داستان نوح به نظر می‌آید، و چنان می‌نماید که در ابداع یا نقل آن تا حدی به توجیه شروع یک دور تازه ـ که در دنبال حادثهٔ عظیم در پی یک دوران سپری شدهٔ محلی پدید آمده است ـ ناظر بوده‌اند و بعدها بدان صبغهٔ حادثهٔ گیهانی داده‌اند. به هر حال بر وفق اسطوره، خدایان بین‌النهرین قدیم از انسانهایی که خود آنها را از خاک رس آفریده بودند به خشم آمدند، پس طوفانی عظیم بر آنها نازل کردند که نسل و نژاد ایشان را بکلی نابود کرد. اما اِئا+ خدای حکمت از فنای کامل نوع انسان ناخشنود بود، یک انسان را، نامش شمش‌نپش‌تیم+ ـ که نوح بابلی محسوب است ـ به وسیلهٔ یک کشتی که به الهام وی ساخت با زنش از طوفان نجات داد، و درست بدان هنگام که آلههٔ قوم از اقدام ناسنجیدهٔ خویش در هلاک نسل انسانی نادم شدند، با فرو نشستن طوفان آب، کشتی شمش بر قلهٔ کوه نیزیر+ فرود آمد و قربانیی که وی و همسرش به شکرانهٔ بقا تقدیم خدایان کردند موجب رفع خشم و جلب عنایت آنها شد.

نسخهٔ سومری اسطوره نام این نوح بین‌النهرین را زی‌سودرا+؛ و نسخهٔ اکدی آن اوتناپیش‌تیم+ ذکر می‌کند، اما جز نام در پاره‌یی جزئیات دیگر هم بین احوال او با آنچه در باب همتای عبرانی وی مذکور است تفاوت هست. از جمله آنکه وی،

+ Ea, Shemesh Nepeshtim, Nisir, Zi- Sudra, Utnapishtim

برخلاف نوح، بعد از رهایی از طوفان عمر ابدی می‌یابد و مثل او دور تازه‌یی را در جهان آغاز می‌کند.

اسطوره هر چند در روایت سومری ناقص مانده است، دنبالهٔ آن که در روایات متأخرتر حفظ شده است این نوح از خشم آلهه رسته را موجد تمدن و مبدع آیین فرمانروایی در عالم بعد از طوفان نشان می‌دهد. حماسهٔ گیل گمش + هم که این اسطوره در آن برسبیل قصه‌یی استطرادی به بیان می‌آید متضمن قدیمترین اسطورهٔ باستانی درباب جستجوی عمر ابدی است. اسطورهٔ طوفان در روایت سومری از بسیاری جهات با آنچه در عهد عتیق (پیدایش ۱۲/۷-۱۱) در باب نوح و طوفان او مذکور است شباهتهایی دارد، با این حال حکم بروحدت یا اقتباس دراین مورد از جانب مورخ دور از شرایط حزم به نظر می‌آید.

طرفه آن است که اسطورهٔ طوفان در نزد بسیاری اقوام عالم، با تفاوتهایی در جزئیات و اشکال، شایع است، اما چنان می‌نماید که آن را نباید تنها متضمن صورت اسطوره‌یی یک فاجعهٔ سیل و طوفان که در زمان عینی و حیطهٔ تاریخ اتفاق افتاده است تلقی کرد. به احتمال قوی یک مفهوم رمزی اسطوره باید متضمن این معنی باشد که دنیا براثر گناه و خطا، به خشم آلهه دچار می‌شود و محکوم به فنا می‌گردد، اما چون بدون انسان وجود دنیا هم امکان تحقق ندارد، چندی بعد دنیای تازه‌یی جای آن را می‌گیرد و انسان باز در یک دور تازه زندگی کهنهٔ خود را آغاز می‌کند [۷۰۹]. اینکه چنین اسطوره‌یی مراسم تذکاری برجای نگذاشته باشد البته قابل درک است، چون تذکار معصیت و مصیبت در حیات دینی اقوام خوشایندی چندانی ندارد، و اینکه عمداً به دست فراموشی سپرده می‌آید نیز تا حدی از آن‌روست که تعلق به دنیایی فراموش شده و از بین رفته دارد و دنیایی که جای آن را گرفته است نمی‌توانند به تذکار آن علاقه‌یی داشته باشد.

اسطورهٔ یونانی پرومتئوس + هم ضمن توجیه پدیده‌های دیگر، از جمله داستان خلقت زن را تبیین می‌کند که با پیدایش او دنیای خدایی و فارغ از دغدغهٔ مردها تبدیل به دنیایی آکنده از شور و شر می‌شود. قدیمترین صورت آن در روایت هزیودوس + (تئوگونی + /۵۸۵ ـ) نقل است و شاید هم از طنز شاعرانه‌یی خالی نباشد، اما چنان

+ Gil- Gamesh, Prometheus, Hesiodus, Theogony

می‌نماید که یونانیان هم مثل عبرانیان در وجود این حوّای یونانی کنجکاوی و وسوسه‌های مشکل‌آفرین جنس لطیف را به عنوان هدیه‌یی الهی برای کفّارهٔ لذت و آسایش خویش تلقی می‌کرده‌اند و او را به همین سبب ـ خاصه که خدایان هر یک چیزی از خود در وجود وی به ودیعت نهاده بودند ـ به نام «تمام هدیه‌ها» (پاندورا)+ خوانده‌اند.

پرومتئوس، به خاطر تأمین حیات و روح در انسانی که خود از گل ساخت، آتش آلهه را دزدید و در مورد تقسیم سهم ذبایح قربانی هم با حیله‌یی که به نفع انسانها به کار برد زئوس خدای خدایان را در مقابل انسان مغبون کرد. خدایان یونان برای اینکه از او انتقام بکشند درصدد برآمدند خود وی و انسانهایش را دچار یک عذاب دایم ـ اما دلخواه و اجتناب‌ناپذیر ـ سازند، از این پاندورا حوّای یونانی و نخستین زن در عالم اساطیر قوم را به وجود آوردند و به پرومتئوس هدیه کردند. اما پرومتئوس (= پیش اندیش) عاقلتر از آن بود که با قبول پاندورا خود را در دامی که خدای خدایان برایش تعبیه کرده بود بیندازد. اما برادر کُندفهم وی که نه پیش‌اندیش بلکه پس‌اندیش (=اپی متئوس)+ بود، غافلانه تسلیم جاذبهٔ زیبایی این «هدیهٔ» خوش‌ظاهر گشت و او را پذیرفت.

پاندورا از مشاهدهٔ جعبه‌یی اسرارآمیز و جالب که نزد اپی‌متئوس از جانب برادرش پرومتئوس امانت بود و وی متعهد بود هرگز آن را نگشاید وسوسه شد، و چون کنجکاوی زنانه‌اش بشدت تحریک گشت آن را گشود، اما از میان آن هزاران شر و بلا بیرون پرید که عالم را به گونه گونه محنت مبتلا ساخت. با این حال در درون جعبه یک چیز باقی ماند که از نومیدی انسان مانع می‌آمد ـ آرزو. بدین گونه پاندورا با وسوسه و کنجکاوی مقاومت‌ناپذیر زنانهٔ خویش دنیای مردان را، چنانکه هزیودوس خاطرنشان می‌کند (تئوگونی /۵۹۲ ~)، از انواع محنت و بلا پر کرد. قصه در عین حال توجیه کینه‌جویانه و قهرآلود تهدیدی است که بر کنار ماندن از آن پرومتئوس پیش‌اندیش را باید ناچار مورد خشم و تهدید شدیدتری از جانب زئوس کرده باشد ـ عقوبت عقاب جگرخوار.

البته اسطوره‌هایی هم هست که تا حدی به توجیه تعلیم اخلاقی ناظر به نظر می‌رسد. از این جمله است قصهٔ تنتالوس+ که هر چند مثل پرومتئوس فناناپذیر است اما

+ Pandora, Epimetheus, Tantalus

باز مثل او به خاطر آنکه از مزیت جاودانگی خویش سوءاستفاده می‌کند و از خورش خدایان می‌دزدد و به فناپذیران می‌دهد به عقوبت الهی محکوم می‌شود، چنانکه تا ابد درون آب معلق می‌ماند، و با آنکه آب همه جا در اطراف وی موج می‌زند و درخت میوه‌داری شاخهٔ پربارش را بر سر وی آویخته است، وقتی محکوم تشنه آهنگ رفع تشنگی می‌کند آب از وی دور می‌شود، و چون از گرسنگی به چیدن میوه دست می‌یازد باد آن را از دسترس وی دور می‌سازد، و بدین حال با آنکه حیات جاودانه دارد تا ابد همه عمر گرسنه و تشنه می‌ماند و بدین‌سان جریمهٔ نافرمانی نسبت به خدایان را با تحمل عذابی سخت می‌پردازد.

این اسطوره و نیز قصهٔ سیزیفوس (سیزیف)+ در عین حال شدت قهر و خشونت عاری از شفقت آلهه را نسبت به کسانی که مورد خشم و قهر آنها باشند نشان می‌دهد. سیزیفوس پادشاه افسانه‌یی کورینتوس+ و پدر اودیسئوس+ قهرمان کتاب معروف هومیروس بود. وی که در حیله‌گری و گربزی همتا نداشت مکرر با اعمال خویش خدایان را به خشم آورد. گویند حتی وقتی مرگ به سراغ او رفت وی آن را توقیف کرد و به بند و زنجیر کشید و تا آنگاه که آرس (مارس)+ خدای جنگ موفق به رهانیدن وی از بند سیزیفوس نشد مردم همه جا از مرگ در امان ماندند. معهذا بعد از مرگ به سبب ناخشنودیی که خدایان از کردار وی داشتند در دوزخ (هادس)+ او را به عذابی سخت محکوم کردند: وی در آنجا محکوم شد هر روز صخره‌یی عظیم را تا قلهٔ تپه‌یی بلند به بالا بغلتاند و چون سنگ به بالا رسید دوباره به اعماق دره پرتاب شود. و او ناچار گردد دوباره صخره را تا بالای قله ببرد و این کار تا ابد هر روز تکرار گردد، و این کار بیهوده عذاب دشوار ابدی وی باشد که جریمهٔ گناهانش محسوب آید. قصه البته اسطوره‌یی است که قسمتی از آن به مرز تاریخ افسانه‌یی باز گشته است، اما به احتمال قوی اصل آن ناظر به توجیه و تبیین شدت خشم آلهه و تحذیر از تحریک ناخشنودی آنهاست که به هر حال جنبهٔ اخلاقی و تعلیمی دارد و قهر آلهه را سخت و مهار ناپذیر نشان می‌دهد که در غلیان خشم عقوبتهای سخت بر انسان می‌رانند، و چون خشم آنها به آسانی تسکین نمی‌پذیرد انسان نباید در مقابل آنها به مقاومت و چاره‌جویی بپردازد بلکه در پیش ارادهٔ آنها تسلیم شود و با جلب‌نظر کاهنان و به‌جا آوردن مراسم آنها را از

+ Sisyphus (Sisyphe), Corinthos, Odysseus, Ares (Mars), Hades

اعمال خشم و انتقام بازدارد.

تعدادی از اسطوره‌ها منشأ مراسم و اعیاد رسمی یا رمزی و پاره‌یی دیگر متضمن توجیه مراسم و آداب جاری و رایج است. بدین گونه بخش عمده‌یی از حیات دینی اقوام عالم در اساطیر آنها مجال تبلور پیدا می‌کند و البته در نحوهٔ تکوین آنها تفاوت مدارج فرهنگ اقوام و اختلاف اقلیم محیط و طرز معیشت آنها نیز انعکاس دارد. چنانکه مراسم مربوط به جشن محصول در زندگی روستایی یونان باستانی وقتی در جامعهٔ شهرنشین آتن ادامه می‌یابد البته متناسب با طرز معیشت جدید تبدل پیدا می‌کند. اینکه رسم تقدیم قربان به آلههٔ مشترک آریایی در مهاجرت آنها به سرزمین هند و سرزمین ایران تفاوت بیابد نیز نقش اختلاف اقلیم را در تحول مراسم، برای مورخ قابل درک می‌سازد.

در بین این مراسم و اعیاد رسمی و عمومی آنچه مربوط به آیین باروری و برداشت محصول و میوه می‌شد به دورهٔ حیات شبانی و روستایی اقوام ارتباط داشت و غالباً مبنی بر تذکر یا نمایش مرگ و زندگی دوبارهٔ آلههٔ باروری بود. در اکثر آنها بازمانده‌یی از مراسم نیایشهای توتمی که با محاکات و تقلید از حرکات و اصوات توتم، اتحاد با آن و افزونی نعمت و فراخی وابسته به آن را آرزو می‌کرده‌اند نیز پیداست.

از این جمله مراسم مربوط به تموّز و عشتار، که از بابل و آشور طی هزاره‌ها به سوریه و قبرس و از آنجا به یونان و روم راه یافت، جریان مرگ و تجدیدحیات نباتات را توجیه می‌کرد. اسطورهٔ تموز از بین‌النهرین وسوریه تا یونان و آسیای صغیر، همه جا به صورتهایی مناسب با اقتضای اقلیم و طرز معیشت تفاوتهایی پیدا کرد[۷۱۰]. در حقیقت گویی مراسم سحر و جادوی باستانی متداول در نزد اقوام بدوی را، که برای اطمینان از تجدید برکات خاک در گردش سال و تأمین از بازگشت حیات نباتات در دنبال زمستان و سرما سابقه‌یی دیرینه داشت، در نمایش تعزیه‌گونهٔ مرگ و حیات تموز ـ که با نام آدونیس+ مأخوذ از لفظ سریانی آدون+ به معنی خدا هم شهرت یافت ـ دربخش عمده‌یی از سرزمینهای اطراف مدیترانه صورت مراسم رسمی و دینی گرفت[۷۱۱]، چنانکه اسطورهٔ تموز هم با بعضی دستکاریهای ضروری همه جا به صورتی مشابه وسیلهٔ توجیه آن گشت. آنچه در یونان و روم از فالوس وپریاپوس+ در پاسداری گله و نگهبانی ازباغ ومحصول نقل یا بوجهی نمایش می‌داده‌اند نقش نرینهٔ انسانی را در امر

+ Adonis, Adon, Phallus, Priapus

باروری توجیه می‌کرده است[۷۱۲]. این طرز تلقی از آلت تناسلی مرد، در جشن معروف به دورگاپوجا،+ نزد هندوان با اجرای مراسم خاصی که کراهت و قباحت آن غالباً نزد بیگانگان مایهٔ نفرت به نظر می‌رسد، درواقع صورتی از تکریم باروری در گله و انسان است، اسطوره‌یی که ارتباط آن را با نیایش خدای شیوا مربوط می‌کند نمونه‌یی است از نقشی که کاهنان قوم را همه جا برای جلب‌توجه عوام تا حد سقوط به قبایح اعمال آماده نشان می‌دهد[۷۱۳].

مراسم مربوط به دیونیزوس هم، که تراگودیا+ (تراژدی) یونان باستانی بنا برمشهور از آن مایه گرفت، از نوع آداب نیایش آلههٔ رویش نبات و تجدید حیات بود. دیونیزوس که ظاهراً در اصل از آلهه اقوام تراکیه بود در یونان به عنوان یک فرزند زئوس تلقی گشت و به مثابهٔ خدای رویش گیاه مورد نیایش واقع شد. اسطوره‌یی هم که در این زمینه در باب وی نقل می‌شد و وی را خدای شراب و موسیقی هم می‌ساخت داستان او را متضمن رنج و مرگ و بازگشت به حیات نشان می‌داد که رمز پژمردگی و مرگ گیاه و زمستان و تجدید حیات او در تجدید سال یا در برداشت محصول به شمار می‌آمد. به علت آنکه وی مخصوصاً خدای رز بود، مستی و خلسه و بی‌بند و باری هم که از لوازم و آداب باروری محسوب می‌شد در مراسم نیایش او نقش خاص پیدا کرد، و بعدها که با اوزیریس مصریان و باکوس+ رومیان نیز اتحاد هویت یافت در مراسم رمزی اهمیت بیشتر پیدا کرد، و همراه با آیین آدونیس و آتیس+ و سی‌بله+ (کوبله) در قلمرو روم باستانی رنگ خاصی به بقایای مراسم رمزی داد.

مراسم رمزی+ در واقع نمایش دادن اسطوره در تاریخ و پیوند زدن زمان عینی با زمان ذهنی - لااقل در مدت اجرای آیین نمایش-به شمار می‌آمد. شور و هیجان آن هم غالباً به وجد و شکر و خلسه‌یی منجر می‌شد که نوعی تجربهٔ عرفانی بود و حیات دینی را در وجود اصحاب به اوج مَدِ ممکن می‌رسانید. رمزی که در ورای ظاهر نمایش بود سرّی مضنون تلقی می‌شد که جز برای کسانی که با آداب و ترتیبات خاص در حلقهٔ اصحاب رمز+ تشرف+ حاصل کرده بودند مکشوف نمی‌شد، اما کشف آن رمز به اسطوره‌یی که مراسم رمزی متضمن نمایش آن بود معنی خاص می‌داد و مراسم رمزی را در صورت و

+ Durga- Puja, Tragodia, Bacchus, Attis, Cybele, Mysteries (Mysteres), Mystai, Initiation,

معنی از مراسم رسمی و عمومی ارباب دیانات جدا می‌کرد. به هر حال این مراسم که از جمله در یونان باستانی شامل آیین نمایشهای الئوزیس (الیزه)+ و اورفئوس (اورفه) می‌شد در ضمن نمایش اساطیر عامیانه شامل تعلیم سرّی بر سبیل رمز بود و غالباً با القای اسرار ورای ظاهر، تزکیهٔ نفوس و آمادگی جهت بقای بعد از موت و ارتباط و اتحاد با عالم ماورای حسی را برای اصحاب رمز قابل حصول می‌ساخت.

از این جمله آنچه یونانیان اسرار الئوزیس می‌خواندند در دوران تاریخ در عهد پریکلس در شهر آتن و تحت‌نظر گزیدگان و با اِشرافِ کاهنان معابد انجام می‌شد. کسانی که به حکم سابقهٔ «تشرف» حق شرکت در این مراسم را واجد بودند و اصحاب سِر خوانده می‌شدند بعد از اجرای مراسم تطهیر همراه با مشعلهای افروخته شبگاهان از محل تجمع خود در آتن با تشریفات خاص به سوی محلی به نام الئوزیس حرکت می‌کردند و آنجا در مراتب متفاوت در مراسم و آیینهایی که شامل رقص و سرود و نمایش بود شرکت می‌نمودند و فوز به حضور در این مراسم را متضمن دست یافتن به برکت دنیوی و سعادت اخروی تلقی می‌کردند. در مراسم سرّی دیگری که به نام اورفئوس منسوب بود و ظاهراً از مصر و تراکیه به یونان آمده بود شامل جنبهٔ معنوی قویتر به نظر می‌آمد و شاید فلسفهٔ اخلاقی و رهبانیت نصارا تا حدی از آن متأثر بوده باشد. مراسم رمزی اورفئوس که اصحاب فیثاغورس هم تحت تأثیر آن بودند متضمن الزام پرهیز و به‌جا آوردن تطهیر و تزکیه بود، هدف آن هم طهارت روح و نجات از کیفرهای اخروی به‌شمار می‌آمد. از مراسم و آداب مربوط به اورفئوس و اصحاب فیثاغورس بقایایی در آیین نصارا و شباهتهایی در بعضی آداب صوفیه باقی است. آیینهای مربوط به مراسم رمزی در اواخر دوران شرک در یونان و روم متضمن تلفیقی از عقاید و رسوم مختلف بود که در برخی موارد نیل به نجات نهایی را در مراتب عالی تا آنچه مرحله «تألّه» خوانده می‌شد برای اصحاب سِر ممکن می‌شمرد.

مراسم رمزآمیزی که مقارن ظهور عیسی مسیح و اندکی بعد از آن در روم و مخصوصاً در ایالات شرقی آن رایج بود، هر چند با مراسم سرّی یونان باستانی هم مربوط بود، در شکل رایج در این عصر غالباً بازماندهٔ پاره‌یی مناسک نیایش در نزد اقوام مختلف سوریه و مصر و آسیای صغیر به شمار می‌آمد و اکثر نیز با نیایش آلههٔ باروری و مراسم

+ Eleusis (Elysée)

مربوط به برداشت محصول یا باروری گلّه ارتباط داشت. حفظ و استمرار این اعیاد و مواسم در شکل رمزی و غیررمزی آنها تا اندازه‌یی هم بدان سبب بود که طبقهٔ کاهنان معابد از آنها بهرهٔ مادی حاصل می‌کرد و دوام وجود خود را به آنها مدیون بود.

در سوریه که حد شرقی روم بود مراسم مرگ و رستاخیز تموز معبود دیرینهٔ اقوام بین‌النهرین در شکل مراسم رمزی آدونیس ـ که صورت یونانی شدهٔ عنوان سریانی تموز و مأخوذ از آدون به معنی خدا بود ـ با تشریفات و مناسک قدیم و موافق با اسطورهٔ بابلی ـ سومری خویش انجام می‌شد. این مراسم که مدتها در ماه نیسان برگذار می‌شد مرگ و رستاخیز حیات نباتی را تبدیل به نوعی مفهوم عرفانی در باب حیات ابدی و نجات روحانی می‌کرد. ادونیس، که بر وفق اسطورهٔ تموز و آنچه در اساطیر رومی مذکور در کلام اُوید+ (متامورفوزیس+ ۲۹۸/۱۰ ـ ، ۷۰۸ ـ) گفته می‌شد، به دنبال مرگ، در مدتی که در دنیای زیرزمینی محبوس بود، غیبتش موجب فقدان رویش و حیات نباتات شده بود، وقتی به حکم زئوس از حبس دایم رهایی یافت و مقرر شد جز نیمی از سال را در دنیای زیرزمینی بسر نبرد، بازگشت وی به روی زمین دنیا را که بکلی در عزای او سرد و بی‌شور و خالی از عشق و حیات بود دوباره زندگی بخشید و بدین گونه اسطورهٔ عمومی تجدید حیات گیاهان را بعد از حبس زمستانی آنها در درون خاک تجسم می‌کرد. جشن تجدید حیات وی که با بانگ «ادونیس برخاست» آغاز می‌شد مراسم رمزی مربوط به نمایش اسطورهٔ وی را شور و حالی روحانی می‌داد[۷۱۴]. داستان رستاخیز او به صورتی که در روم و یونان رایج بود به احتمال قوی از اسطورهٔ اوزیریس مأخوذ بود، اما شکل عمومی مراسم او که شامل نوحه و تعزیت می‌شد مخصوصاً در بین زنان در سوریه رواج بسیار داشت با آداب و مراسم خاص.

مراسم نیایش و آداب جشن سی‌بله و آتیس از آسیای صغیر به روم وارد شد، چنانکه آیینهای مربوط به جشن و نیایش میترا هم از همین طریق در قلمرو روم تا نواحی شمال اروپا نشر و رواج پیدا کرد. سی‌بله (کوبله) که از قدیم (هرودوت ۱۰۲/۵) مادر خدایی محبوب در اناطولیا شمرده می‌شد در روم و یونان هم با اسطوره‌های مختلف مورد نیایش واقع گشت. به هر حال اسطورهٔ او با اسطورهٔ آتیس که محبوب و نامزد او بود به هم درآمیخت و موجب ایجاد مراسم نیایش خاص شد. سی‌بله برای اهل روم هم مثل

+ Ovid, Metamorphosis

مردم فروگیه+ در آسیای صغیر، به عنوان «مام بزرگ»+ مورد نیایش بود و آتیس محبوب او هم در بازگشت از مردگان تجدید حیات دنیای نبات را تجسّم می‌داد. کاهنان سی‌بله، که به اقتضای اسطورهٔ آتیس و به تقلید او که خود را خصی کرد خویشتن را همچنان اخته می‌کردند، در مراسم مرگ وی نوحه و زاری به جامی آوردند و روز بعد رستاخیز او را جشن می‌گرفتند و شمایل «مام بزرگ» را با عنوان «خداوندگار ما»+ در میان موکبی از جمعیت انبوه درشهر می‌گرداندند. مراسم غالباً از پانزدهم ماه مارس آغاز می‌شد و تا ده یا سیزده روز ادامه داشت. آیین سی‌بله و مراسم آن از روم به نواحی غربی اروپا از جمله در نزد مردم گالیا (گُل) نیز شایع شد. قسمتی از مراسم مخصوصاً جنبهٔ رمزی داشت و متضمن تبیین و توجیه ابدیت روح و بازگشت آن به قلمرو آتیس و سی‌بله می‌شد و از بعضی جهات نیز متأثر از مراسم میترا به نظر می‌رسید.

آیین میترا+ بدان‌گونه که در اوایل عهد مسیحیت در قلمرو روم نشر شد با مراسم نیایش میترا در نزد مزدیسنان تفاوت داشت و از جمله با بعضی عقاید سامی و پاره‌یی عناصر از دیانات رایج در آسیای صغیر آمیخته بود[۷۱۵]. معهذا برخلاف آنچه بعضی محققان ادعا کرده‌اند، احتمال آنکه این مراسم به ایزد دیگری جز میترای قدیم هند و ایرانی مربوط بوده باشد نیز بهیچ وجه قابل تأیید نمی‌نماید[۷۱۶]. مراسم رمزی میترا اولین بار ظاهراً یک قرن قبل از میلاد از آسیای صغیر در قلمرو روم شایع شد و مقارن قرن اول مسیحی در بخش عمدهٔ حوزهٔ مدیترانه از سوریه تا اسپانیا رواج قابل ملاحظه داشت. در پایان قرن دوم امپراطور کومودس+ به حوزهٔ پرستندگان وی «تشرف» یافت و یک قرن بعد دیوکلسیان در نواحی دانوب برای آن معبدی عظیم به وجود آورد. امپراطوران روم مدتها وی را حامی امپراطوری خویش تلقی می‌کردند و در قرن چهارم میلادی سلطهٔ وی بر حیات دینی روم تا حدی بود که احتمال می‌رفت بر تمام ادیان حوزهٔ امپراطوری فایق آید. به هر حال آیین میترا آیین جنگجویان بود و برخلاف آیین سی‌بله به مردان اختصاص داشت، و که گمان می‌کرد این ایزد جنگجو که زنان را در مراسم نیایش خود نمی‌پذیرفت و خود از ارتباط با زنان اجتناب داشت، روزی در سرزمین خویش نام خود را به زنان بدهد؟ مدارج تشرّف در آیین میترا شامل هفت مرتبه می‌شد که با سیر استکمالی نفوس و پیروان تناسب داشت. بعضی مراسم آن مثل تعمید

+ Phrygia, Magna Mater, Nostra Domina, Mithras, Commodos

و تناول عشای متبرک با آنچه بعدها نزد مسیحیان اولیه نیز شایع بود شباهت داشت، معهذا برخلاف مسیحیت، آیین میترا از اول در بین طبقات لشکری و سرداران و اشخاص مرفّه رایج شد و جذب طبقات فقرا و بندگان و بیگانگان برای مسیحیت باقی ماند. مراسم تشرّف و آیین نیایش آن که در غارها و مغاکها انجام می‌شد القای هول می‌کرد و در تفسیرهای رمزی ناظر به تصفیهٔ باطن و رهایی از غلبهٔ اهوال بود. اما البته به اندازهٔ مراسم ایزیس و آدونیس و سی‌بله موجب جلب احساسات نمی‌شد و مسیحیت با اخذ قسمتی از مراسم این ادیان اخیر توانست بر آیین میترا غلبهٔ نهایی حاصل کند. بقایای معابد میترا که هنوز در تمام قلمرو روم حتی نواحی شمالی حوزهٔ امپراطوری انقاض آنها باقی است نشانه‌یی از حیثیت و محبوبیت این ایزد مغلوب نشدنی در نزد سربازان رومی است، با این حال مسیحیت با انتشاری که در بین طبقات فقیر و محروم پیدا کرد سرانجام این آفتاب طالع را به وسیلهٔ الهیات پیچیده و ابرآلود خود مغلوب ساخت.ـ و شاید اگر مسیحیت به وجود نیامده‌بود به احتمال قوی روم و دنیای امپراطوریش در دست میترا باقی مانده بود[۷۱۷].

معهذا میترا در سرزمین مزدیسنان که یک یشت اوستا (مهریشت) را به نیایش او اختصاص داد به جای این گونه مراسم رمزی مراسم عمومی جشن مهرگان (میتراکا، المهرجان) را به وجود آورد که با نوروز فروردین دو جشن بزرگ سال مزدایی به‌شمار می‌آمد[۷۱۸]. در واقع نوروز متضمن خاطرهٔ خلقت اولین انسان و مهرگان زادروز مشی و مشیانه از نطفهٔ گیومرث محسوب می‌شد[۷۱۹] و بدین‌سان با اسطوره‌های نخستین انسان و نخستین فرمانروا مربوط بود. اهمیت مراسم هر دو جشن در دستگاه فرمانروایان نیز از همین باب بود، خاصه که بر وفق اساطیر، مهرگان منسوب به فریدون بود و نوروز منسوب به جمشید ـ هر دو از نمونه‌های نخستین انسان و نخستین فرمانروا. بعلاوه بر وفق آنچه از اصحاب تأویلات فرس ـ گردآورندگان زندِ اوستا ـ نقل می‌شد، مهرگان خاطرهٔ نهایت حد رشد قوهٔ نامیه را در نبات و حیوان متضمن بود و به همین جهت رمزی از انتهای عالم به‌شمار می‌آمد، چنانکه نوروز آغاز رشدوتناسل آنها را شامل بود و رمزی از ابتدای عالم بود[۷۲۰]. همچنین نوروز و مهرگان هر دو متضمن خاطرهٔ پیروزی پهلوان فرمانروا بر اژدهای پتیاره‌یی بودند که موجب تهدید حیات عالم می‌شد. مهرگان خاطرهٔ روزی که فریدون (ثرئتونا)+ به یاری فرشتگان بر ضحاک (اژدهاک) پیروز شد، و نوروز خاطرهٔ

+ Traetona

روزی را احیا می‌کرد که جمشید (یمه خشئته+)دارندهٔ رمهٔ خوب به دنبال نزول باران و دفع وبایی که از خشکسالی در قسمتی از قلمرو وی روی داد، بر تخت نشست و بر جادوی دیو غلبه پیدا کرد[۷۲۱].

اینکه بر موجب آنچه از بندهشن نقل است پارسایان مزدیسنان در حوالی دریای مقدس کسوه+ (هامون) دختران خود را برای دریافت نطفهٔ موعودهای سه گانهٔ زرتشت در روزهای مهرگان و نوروز در آب آن دریا برای غسل و تطهیر می فرستاده‌اند[۷۲۲] تجانس و پیوند این دو عید ایرانی و اهمیت آنها را در حیات دینی مزدیسنان نشان می‌دهد. در واقع نه فقط ایام مهرگان یادآور نزول فرشتگان برای رفع اژدهای سه پوزه (ضحاک) به یاری فریدون بود، بلکه ایام نوروز فروردین هم هنگام نزول فروهرها در عالم سفلی محسوب می‌شد[۷۲۳]. از این رو اقامهٔ آنها اهمیت قابل ملاحظه‌یی در حیات دینی داشت و در واقع هردوشان جشن سال شمرده می‌شدند.

در بین مراسم نوروز، رسمی بود که بر حسب روایات، بیست و پنج روز پیش از عید، بر روی ستونها و در اطراف سرای فرمانروایان، در دوازده ظرف گلین حبوبات مختلف می‌کاشته اند و در ششمین روز عید (بعد از یک ماه) با تشریفات خاص حاصل آنها را بررسی می‌کرده‌اند و از روی مقدار رشد دانه حاصل احوال کشت سال جاری را برای آن نوع محصول حدس می‌زده‌اند[۷۲۴]. رسم مشابه دیگر که به موجب آن هفت گونه دانه در ایام نوروز می‌کاشته‌اند و از طرز روییدن آنها در باب کشت آینده فال می‌زده‌اند[۷۲۵]. همچنین دوازده روز بلافاصله بعد از اول سال را به جشن و تفریح می‌گذرانده‌اند و احوال آن روزها را نشانه‌یی از احوال دوازده‌ماه‌سال تلقی می‌کرده‌اند. این جمله جنبهٔ کشاورزی این جشنها و ارتباط آنها را با مراسم مربوط به کشت و باروری نشان می‌دهد. رسم اخیر تا حدی یادآور دوازده روز فاصله بین میلاد مسیح و عید تجلی در نزد نصاراست و چنان می‌نماید که بین آنها باید رابطه‌یی بوده باشد. رسم کشت حبوبات در ظرف گلین و بر روی ستونها را هم، که در دستگاه پادشاهان بیشتر به آن توجه می‌شده است، می‌توان با مراسم مشابه در جشن آدونیس مقایسه کرد که طی آن در ظرفها یا سبدهایی آکنده از خاک انواع نباتات را می‌کاشته‌اند. آنها را روی پشت بامها می‌گذاشته‌اند و به نام «باغهای آدونیس»+ می‌خوانده‌اند و یک هفته بعد از کشت هم

+ Yamaxshaeta, Kasava, Garden of Adonis

حاصل آنها را وسیلهٔ فال در باب آینده تلقی می‌کرده‌اند. تفاوت در مدت کشت در یک ماه تا یک هفته ــ که صورت اخیر در بعضی روایات ایرانی نیز هست البته ناشی از تفاوت اقتضای اقلیم است و به هر حال شباهت مراسم قابل ملاحظه است [۷۲۶]. از بررسی و مقایسه آداب و عقاید، ارتباط جشن بهار ایرانی با مراسم کشت و باروری معمول نزد اقوام بدوی محقق می‌نماید. از جمله در رسم اهدا و توزیع تخم‌مرغ رنگ کرده به کودکان و جوانان، که نظیر آن در مراسم عید فصح در نزد مسیحیان بالکان و نواحی دیگر هم معمول است، می‌توان نقش تخم‌مرغ را به عنوان رمز و نماد اسطورهٔ خلقت و نشانهٔ ارتباط رسم با آغاز سال و تجدید خاطره با اسطورهٔ خلقت عالم تلقی کرد. نظیر این طرز تلقی در مورد سنتهای معمول در تقالید یونانی و هندی هم هست [۷۲۷].

جالب است که عید بهار یهود موسوم به پوریم + (فوریم = قرعه) که نزد آنها به یاد رهایی قوم از تهدید افسانه گونهٔ یک توطئهٔ قتل عام قوم در ایران، با تجلیل استرومردخا و لعن و طعن هامان برگذار می‌شود به نحوی مبهم، و مخصوصاً به شکل متداول آن در بین یهود ایران عهد ساسانیان، با عید بهار ایرانی (نوروز) مربوط به نظر می‌رسد. عید فصح (پسخ)+ آنها نیز که به یاد خروج قوم از مصر انجام می‌گردد، لااقل به شکلی که در نزد نصارا پذیرفته شده است و با مصلوب شدن عیسی مسیح و قیام او از مردگان تقارن دارد، ظاهراً تحت تأثیر مراسم مربوط به اعیاد اعتدال ربیعی +، از جمله نوروز، به یک عید رستاخیز عام و تجدید حیات عالم مربوط می‌نماید.

البته اینکه پاره‌یی از مواسم و اعیاد نصارا با آنچه نزد قوم یهود معمول بوده است به نحوی تطابق و ارتباط دارد بی‌شک ناشی از آن است که حواریان و رسولان عیسی مثل خود او در محیط دینی یهود نشو و نما کرده‌اند، معهذا چون قیام عیسی از مردگان بر وفق اعتقاد قوم روز بعد از «سبت» بود آیین مربوط به یوم سبت یهود را نصارا در یوم اَحَد ـ یکشنبه ـ می‌گیرند و روز خداوند نیز می‌خوانند. در موارد دیگر هم اعیاد مأخوذ از یهود توجیه و تاریخ دیگر یافته‌اند. اعیاد عمدهٔ خاص نصارا، غیر از فصح که در آن با یهود تا حدی اشتراک دارند، از جمله شامل عید میلاد مسیح، عید بشارت به مریم و عید خمسین (بنطیقسطی)+ که در دنبال یک صوم و پرهیز هفت هفته‌یی (شبعوت)+ برگذار می‌شود نیز هست، و البته کلیساهای مسیحی شرقی و غربی در مواسم و مراسم این اعیاد

+ Purim, Pesach, Spring Equinox, Pentecost, Shabaut

اختلافهایی دارند، معهذا در اکثر موارد چنان می‌نماید که قوم، در صورت ظاهر مراسم مسیحی، غالباً اعیاد قدیمتر عصر شرک رومی و سریانی و یونانی را به نحوی حفظ کرده‌اند و غالب این اعیاد باقیماندهٔ مراسم رمزی و غیر رمزی باستانی است که ارتباط دادن آنها با نام عیسی و مریم موجب استمرار آنها شده باشد.

با آنکه تعدادی از اعیاد و مواسم نصارا مأخوذ از مراسم یهود است، اعیاد و مراسم عمدهٔ یهود در تورات هم از احتمال الحاق بعدی خالی نیست، و گویا غالباً مدتها بعد از استقرار قوم در اورشلیم و از آداب و رسوم رایج در ارض کنعان و فلسطین اخذ شده باشد. در واقع عید فطیرک (مزّوت)+، عید شبعوت (هفته‌ها) و عید سقّوت+ (سایبانها)، که‌از طریق خلط افسانه با تاریخ، به‌حوداث مربوط به خروج از مصر و آوارگی درتیه مربوط می‌نماید، ظاهراً ارتباط آنها به آن ادوار اساس درست ندارد و بعدها برای توجیه دینی در ضرورت اقامهٔ آنها به وجود آمده باشد. هر سه عید ظاهراً در اصل اعیاد مربوط به کشاورزی بوده است و بی آنکه در اصل تاریخ معیّن و ثابتی داشته باشند به مناسبت مواسم مربوط به کار کشاورزی در اوقات مناسب بر حسب تفاوت اقلیم و به دست آمدن محصولات کشاورزی برگذار می‌شده است.

از این جمله عید فطیرک مربوط به آغاز برداشت حاصل جو، و شبعوت که پنجاه روز بعد از آن بوده است و به همین مناسبت خمسین (بنطیقسطی) هم خوانده می‌شده است به مناسبت برداشت محصول گندم انجام می‌شده است، چنانکه عید سایبانها هم جشن مربوط به انگورچینی بوده است که به مناسبت سایبان تاکها به این نام خوانده می‌شده است. این مراسم در اصل ظاهراً اعیاد کشاورزان کنعانی بوده است که عبرانیان هم آنها را، از بابت اجتناب از عدم برکت محصول در صورت عدم رعایت آنها، درخور قبول یافته‌اند. عید فصح هم که در اول ظاهراً از عید فطیر مجزا بوده است و بعدها بضرورت با آن همعنان گردیده است به احتمال قوی جشن مربوط به ولادت بره‌های احشام و مواشی بوده است که قربان کردن «نخست‌زاده»های احشام هم مثل تقدیم و اهدای نوبر میوه‌ها و محصولات نباتی هم در بین کنعانیان باستانی، به عنوان نشانهٔ تقدیم و اهدای سهم آلهه به آنها، رسمی دیرینه محسوب می‌شده است.

این نخست‌زاده‌های گله را هم که بر وفق رسم قوم به آلهه تقدیم (=قربان)

+ Mazzoth, Sakkuth

می‌نموده‌اند با تعجیل و شتابی ساختگی که ظاهراً رمزی از ضرورت کوچهای شبانی بوده است ذبح می‌کرده‌اند و همراه با نان فطیر، که پختن شتابکارانهٔ آن هم نشان دیگری از همین امر بوده است، در حالی که لباس سفر می‌پوشیده‌اند و خود را آمادهٔ حرکت و کوچ نشان می‌داده‌اند تناول می‌کرده‌اند، و در عین حال خون ذبیحه را هم بر در خانه‌ها می‌ریخته‌اند تا آلهه و ارواح را ارضا و آنها را از ورود و تهدید در داخل خانه مانع آیند. رسم چنانکه پیداست در نزد قدمای کنعانیان یادگار دوران شبانی و حیات بدوی بوده است ـ قبل از دوران ده‌نشینی و کشاورزی. بعدها که این مراسم در نزد یهود منسوب به واقعهٔ خروج قوم از مصر شد ظاهراً بیشتر ناظر به این مقصود بود که اخذ رسوم کهنهٔ کنعانیان را توجیه نمایند و تمسک به این مراسم باستانی را یک رسم اجدادی خویش و به نحوی مربوط به شریعت موسی و عهد یهوه مربوط بدارند و تخصیص خون ذبیحه را هم به آلهه در مراسم خویش ذریعهٔ تشریع به حرمت اکل دم سازند.

اما اخذ و اقتباس رسم فطیر و فصح از کنعانیان ظاهراً باید به دورهٔ قبل از مهاجرت اولاد یعقوب به مصر مربوط بوده باشد، چنانکه گویی تناول برهٔ نخست‌زاد در آن دوران نزد کنعانیان و اقوام مجاور از مقولهٔ تناول آلههٔ توتمی بوده است، و عبرانیان هم در دورهٔ قبل از عزیمت مصر تحت تأثیر این اقوام برهٔ نخست‌زاد را چیزی از مقولهٔ توتم خویش تلقی کرده‌اند و تناول آن را بدان‌سان که در مراسم توتمی غالباً معمول است به منزلهٔ تحکیم و تقویت ارتباط و انتساب با آلهه خویش شمرده‌اند. این رسم قربان و تناول برهٔ نخست‌زاد ظاهراً از طریق قبیله راحیل زوجهٔ یعقوب و پدر او، لابان، که گله‌های خود یعقوب از گلهٔ او و در مقابل خدمات سالیانش اخذ شده بود (پیدایش ۳۰/۴۳ـ۲۸) نزد اولاد یعقوب، راه یافته باشد[۷۲۸].

رسم تناول بره بعدها در نزد نصارا هم در شکل عشای ربانی صورت تناول نان و شراب را به صورت رمزی از تناول برهٔ خدا، که مسیح در انجیل (یوحنا ۲۹/۱) به همین عنوان تلقی می‌شد[۷۲۹]، درآورد و به یک رسم توتمی صبغهٔ مسیحی داد و آن را رمزی از اتحاد انسان با مسیح (اول بولس به قرنتیان ۱۱/۳۱-۲۴) خویش شناخت. در بین سایر اعیاد یهود، عید رأس السنه (روش هاشنه)+ در اولین روز آغاز سال قمری است که در دنبال آن یوم کفّاره (یوم هاکیپوریم)+ با التزام روزه و ترک هر گونه کار همراه بوده

+ Rosh ha Shana, Yom ha Kippurim

است و متضمن کفّارهٔ گناهان و تطهیر معبد و تزکیهٔ نفس تلقی می‌شده است.

همچنین از عید فوریم (چهاردهم ماه آذار) باید یاد کرد که گویند تذکار عدم توفیق هامان نام وزیر اخشورش (خشایارشا) در توطئه‌یی است که برای قتل عام قوم در قلمرو پادشاه پارس طرح کرده بود، و در کتاب استر از اجزای عهد عتیق تفصیلی افسانه‌مانند در آن باب نقل شده است. در تفسیر نام این عید گفته‌اند (استر ۹/۲۶-۲۴) که چون هامان برای تعیین روزی مناسب که می‌بایست طرح قتل عام یهود به اجرا در آید به قرعه (فور) متوسل شد، تذکار این عید که به دستیاری استر ملکهٔ یهودی و خویشاوند او مردوخای توطئهٔ قتل قوم در آن روز خنثی گشت به این نام خوانده شد. اما توجیه چندان مقبول به نظر نمی‌آید و ظاهراً نام عید و مراسم آن را یهود از یک عید بابلی به نام پورو+ گرفته‌اند و تأثیر بعضی رسوم عید نوروز بابلی به نام زگموک هم در آن پیداست[۷۳۰]. نام استر و مردخا هم خود نام دو خدای بابل به نام عشتار و مردوخ (مردوک) را به خاطر می‌آورد، و نام هامان هم به عنوان وزیر خشایارشا مشکوک می‌نماید[۷۳۱]. روی‌هم رفته به نظر می‌آید قصهٔ استر از یک اصل مفقود بابلی مأخوذ باشد که برای حقیقت‌نمایی+ آن را به عهد اخشورش پادشاه پارس منسوب داشته‌اند و بهانه‌یی برای ایجاد یک جشن بهاری مسرت‌آمیز آکنده از وجد و تغنی ساخته‌اند، و اینکه در ضمن اجرای مراسم نام هامان را هم لعن کرده‌اند از باب مزید حقیقت‌نمایی قصه باشد[۷۳۲]. به هر حال ارتباط اساس عید با دوران اقامت قوم در بابل محقق است و خاطرهٔ دوران استیلای پارسیها بر آن سرزمین هم ظاهراً تاریخ تداول رسم این عید را در بین یهود نشان می‌دهد، هر چند نام هامان در مورد «وزیر» پادشاه پارس به احتمال قوی باید در عهد پراکندگی قوم،و از تأثیر اقامت جامعان تورات در مصر ـ مأخوذ از آمون ـ وارد داستان شده باشد.

اعیاد و مواسم یهود، که در واقع اکثر آنها مأخوذ از اقوام مجاور، خاصه کنعانیان و بابلیان، به نظر می‌رسد و به همین سبب آنچه در باب ارتباط آنها با شریعت موسی در اجزای عهد عتیق مذکور است غالباً اساس قابل اعتماد ندارد، تقریباً اکثر موارد همراه با جشن و سرور فوق‌العادهٔ عمومی و متضمن تقدیم هدیه و قربان به معبد و کاهنان است. هر چند قربانیهای سوختنی مخصوصاً در مواردی که کل ذبیحه سوخته می‌شد+ خاص

+ Puhru, Vraissemblance, Holocaust

یهوه بود، اما سایر انواع قربانی غالباً به نحوی از انحا عاید معبد و کاهنان آن می‌گشت. از تفأل و اِنباء هم که در دنبال تقدیم قربانی به وسیلهٔ کاهن صورت می‌گرفت آنچه برای کاهنان و ربانیان عاید می‌شد قابل ملاحظه بود. اخلاف هارون به عنوان لاویان از قدیم (اعداد ۳۳/۱۶) در امر کهانت ولایت خاص پیدا کردند و شک نیست که وجود این طبقه عامل عمدهٔ دوام و استمرار این اعیاد بود، خاصه که این امر نزد قوم نشانهٔ حفظ هویت تلقی می‌شد. این طبقه در ادوار سختی که برای قوم پیش می‌آمد به خاطر تأمین استمرار وضع خود باز همواره عناصر تازه‌یی از رسوم اقوام دیگر را اخذ می‌کرد یا مناسبتهای تازه برای ایجاد اعیاد به وجود می‌آورد. از آن جمله عید افتتاح (حنّوکه)+ بود که عید مشعل‌افروزی قوم را شامل می‌شد و هشت روز طول می‌کشید، و در واقع تذکار گشایش مجدد معبد به دست یهودای مکّابی (۱۶۵ق‌م) و رهایی قوم از یوغ تسلط یونانیان سلوکی بود. انتقال اکثر این اعیاد به نصارا مجموع اعیاد نصارا را بیش از پیش از میراث اعیاد اقوام مختلف از فنیقی و کنعانی و یونانی و ایرانی و رومی و عبرانی و بابلی سرشار کرد.

در نزد مسلمین مواسم و اعیاد جنبهٔ تشریعی دارد و در واقع ملحق به مراسم عبادات و از مقولهٔ آنهاست. دو عید عمدهٔ سال مسلمین ـ که سال قمری است ـ عبارت‌اند از عید اضحی (دهم ذی‌الحجه) که عید کبیر (بیوک بایرام) خوانده می‌شود، و عید فطر (اول شوال) که عید صغیر (کوچک بایرام) نام دارد. عید اضحی با مراسم تقدیم قربان همراه است، و مراسم عید فطر از جمله پرداخت زکات فطر را الزام می‌کند ـ که فدیهٔ نقدی است. در هر دو مورد مراسم خاص صلات عید اجرا می‌گردد. مراسم مربوط به مولد النبی (۱۲ ربیع‌الاول) ظاهراً در طی قرون نخستین اسلامی متداول شده باشد و اقامهٔ آن همه جا در ضمن مراسم تحیت و منقبت با اظهار مسرت و تهنیت همراه است. عید غدیر هم در نزد شیعه به عنوان تذکار واقعهٔ غدیرخم (۱۸ ذی‌الحجه) با تکریم و تقدیس امام علی بن ابی طالب(ع) بر پا می‌گردد، و در بعضی موارد که مراسم آن شور و هیجان شدید مذهبی را برمی‌انگیخته است بعضی از اهل سنت در مقابل آن به اقامهٔ آنچه «عیدغار» خوانده شد می‌پرداخته‌اند (۲۶ ذی‌الحجه) که متضمن تکریم ابوبکر به عنوان ثانی اثنین

+ Hannukah

در غار بود، اما برخلاف مراسم عید غدیر هرگز دنبال نشد[۷۳۳]. به هر تقریر در نزد اکثر مسلمین عید فقط شامل قربان و فطر بود و آنها نیز از مقولهٔ اجرای مراسم تشریعی بود، نه تذکار حوادث و رویدادها.

البته تذکار حوادث هم در ایجاد اعیاد تشریعی در بعضی ادیان متضمن نقشی بیش و کم قابل ملاحظه است، حتی در مراسم حج هم چیزی از تذکار احوال بانیان کعبه - ابراهیم واسمعیل - هست. اعیادی که جنبهٔ تذکاری دارد در نزد غالب اقوام عالم در لحظه‌هایی خاص که احیا یا تذکار لحظه‌های الهی است دنیای عینی انسان را با دنیای ذهنی اسطوره‌یی پیوند می‌دهد و او را به آن گونه اوقات که نفحات الهی، برحسب عقاید و دیانات هر قوم، دروزش می‌نماید باز می‌گرداند.

معهذا دنیای اسطوره هم، که در «زمان ذهنی» جریان می‌یابد، در اساطیر اقوام آغاز و انجام دارد، و در بندهشن‌های اسطوره‌یی خلقت، آغاز آن پیدایش دنیایی است که قیامت نهایی یا دَوری -به تفاوت عقاید اقوام مختلف- بدان پایان می‌دهد. از جمله در آنچه ادیان الهی خوانده می‌شود تصویری بندهشنی از خلقت، آدم را سرسلسلهٔ آفرینش می‌سازد. بدین‌سان تاریخ، که در پایان دور اسطوره آغاز می‌شود، در این موارد از آدم شروع می‌شود، و غالباً نیز با ظهور یک موعود الهی که می‌بایست خطاها و نارواییهای تاریخ را تعدیل و جبران نماید پایان می‌پذیرد، و با چنین طرحی تاریخ معنی و هدف می‌یابد و در دنبال دنیای اسطوره مجال توالی و استمرار پیدا می‌کند.

در روایت تورات، آدم اولین مخلوق انسانی است، و در انجیل و قرآن کریم هم به همین معنی مذکور است. برخلاف اندیشه آریایی که اولین انسان - گیومرث یا هوشنگ - نخستین بشر و هم نخستین پادشاه محسوب است، در اندیشهٔ سامی، لااقل در نزد اعراب، آدم اولین انسان و در همان حال اولین پیامبر الهی -که تلقی وحی می‌نماید- به‌شمار می‌آید. اینکه نام وی مأخوذ از ریشه‌یی عبری در مفهوم خاک یا گل سرخ باشد، به نظر می‌آید از رواج یک اشتقاق عامیانه در بین اقوام سامی ناشی باشد. عنوان گلشاه هم که در بعضی مأخذ در باب گیومرث نقل شده است به احتمالی باید انعکاسی از همین معنی باشد. این نکته نیز که بر وفق اشارت تورات، خداوند وی را بر صورت خویش خلق کرد (پیدایش ۲۷/۱)، از طریق حدیث نبوی در بین مسلمین هم شایع است. برای اجتناب از تشبیه و تجسیم، برخی شارحان تورات کوشیده‌اند در تقریر آن به وجود یک «آدم قدیم» که انسان کامل و مظهر صفات الهی باشد قایل

شوند. بعضی آن را در معنی خلیفه و نایب تلقی کرده‌اند که در حکم تصویر اصل است. در قرآن کریم (۲/۳۰) هم در باب آدم به همین معنی خلافت اشارت هست، یک تعبیر قدیمی در زبان آکّد باستانی هم می‌تواند مؤیدی بر این توجیه باشد [۷۳۴]. ظاهراً تعبیر «صورت» در اصل قول ناظر به آن است که خلیفهٔ خداوند در ارض، در مفهوم مجازی، تصویر و نایب وی محسوب است.

این هم که خداوند آدم را بعد از سایر مخلوقات می‌آفریند و بعد از آفرینش این شاهکار بیمانند خویش به روایت تورات (پیدایش ۱/۳۱) دست از کار می‌کشد و کار خود را به نظر تحسین و عنایت می‌نگرد، آدم را در روایات یهود تاج آفرینش و غایت خلقت عالم نشان می‌دهد. ولیکن در نزد نصارا آدم بدان جهت که زلّت وی در عصیان نسبت به حکم الهی به عنوان گناه نخستین موجب هبوط وی و میراث وجدانی اخلاف وی شد ـ وحتی برای کفّارهٔ آن،تجسّد «کلمهٔ» خداوند و تحمل مصایب از جانب وی لازم آمد ـ نام وی با آن حد از تکریم که نزد یهود معمول است مقرون نیست. بر وفق تعلیم بولس (رومیان ۵/۱۴)، در مقابل آدم اول که آدم خاکی بود آدم سماوی که آدم ثانی است در وجود عیسی مسیح ظاهر گشت، و از نظر تقدم غایت بر فعل وجود وی چنان بر وجود آدم اول مقدم شد که آدم اول نمودگار+ آدم ثانی به‌شمار می‌آید، و آنکه به واقع از عیسی مسیح پیروی می‌کند باید آدم اول و آثار و اعمال و احوال او را ازخود بزداید تا به آدم ثانی که احوالش صورت الهی است تشبه و تعلق واقعی (کولسیان ۳/۱۰-۹) پیدا کند.

نظیر قول نصارا در تقدم غایی عیسی بر آدم در مورد رسول خدا بر وی نزد مسلمین هم هست ـــ درحدیث‌نبوی که مخصوصاً نزد صوفیه شایع است، اشارت **کنتُ نبیاً وآدمُ بین الماء والطین.** آنچه صوفیه در باب «حقیقت محمدیه» گویند نیز تقریری از همین معنی در باب رسول خداست. در این باب در بحث از مقالات صوفیه سخن گفته‌ام و اینجا حاجت تکرار نیست [۷۳۵].

معهذا قول به اینکه آدم ثانی در وجود مسیح آنچه را در وجود آدم اول مانع نجات انسان است با فدیه، یا کفّاره‌یی که از تجسّد خود و تحمل مصایب مصلوب شدنش می‌دهد، محو و لغو می‌کند تاریخ و سیر آن را در اعتقاد عامهٔ نصارا معنی و جهت

+ Typos

می‌بخشد، و بدین‌گونه رجعت عیسی + را در دوره‌یی که در تعبیر اهل اسلام آخرالزمان نام دارد غایت سیر تاریخ می‌سازد. نشانه‌هایی هم که قبل از رجعت او عالم را آگنده از انواع بلاها و آفات می‌دارد در روایات انجیل همچون «آغاز درد زه» (مرقس ۲۱/۱۳-۲۴؛ متی ۳۱/۲۴-۳؛ لوقا ۲۸/۲۱-۸) تلقی می‌شود. با غلبهٔ او بر دجّال+ و بر مرگ (اول قرنتیان ۲۶/۱۵)، مردگان با جسد روحانی + حیات گذشته را از سر می‌گیرند (اول قرنتیان ۴۵/۱۵-۴۴) و «خلق جدیدی» در عالم آغاز می‌شود. بدین‌سان عالمی که «آدم اول» آن را آغاز می‌کند با رجعت «آدم ثانی» به پایان می‌رسد، و با شروع یک «خلق جدید» جهان هم از وصمت جسمانیت که لازمهٔ «گناه نخستین» انسان است بکلی تطهیر و تزکیه می‌گردد و به روحانیت تام که نتیجهٔ تزکیه از گناه است نایل می‌آید.

این سیر تکاملی عالم که با رجعت عیسی مسیح تحقق می‌پذیرد هدف تاریخ را نزد نصارا رهایی از تبعات و عواقبی نشان می‌دهد که سابقهٔ «گناه نخستین» آن را برای اخلاف آدم اجتناب ناپذیر می‌سازد. در عین حال ملکوت خدا که به وسیلهٔ عیسی مسیح و در رجعت او تحقق می‌یابد حاصل زهد و تقدس پیروان او به نظر می‌آید، که اعمال آنها در ایجاد آن ملکوت حکم دانهٔ خردلی را دارد که با همهٔ خردی خویش چون کاشته شد می‌روید و شاخه‌های بزرگ برمی‌آورد (مرقس ۳۲/۴-۲۶؛ لوقا ۲۱/۱۳-۱۴؛ متی ۳۱/۱۲). از این قرار تاریخ هدف و غایتی دارد که عبارت از تحقق ارادهٔ الهی است. امری هم که ارادهٔ الهی بدان تعلق دارد ملکوت عیسی است که عالم را بدانچه کمال آن محسوب است می‌رساند. با آنکه محققان و متألهان قوم در صحت و ضرورت استنباط این معنی از بشارات عیسی توافق ندارند، در اینکه تعلیم عیسی به هر حال متضمن وعدهٔ تحقق ملکوت اوست تقریباً تردیدی نیست، و به اعتقاد عامه رجعت عیسی در آخر الزمان آن را قابل تحقق می‌سازد.

در بین مسلمین هم قول به ظهور موعود و تبشیر و انذار در باب علایم آخر الزمان از توجه به هدف و غایت برای تاریخ حاکی است، و برخی اهل تحقیق ضرورت ظهور موعود را ناظر به همین لزوم غائیت برای تاریخ دانسته‌اند. با آنکه تعبیر آخرالزمان در قرآن کریم مذکور نیست، آنچه در احادیث و جوامع در این باب آمده است، غیر از دوره‌یی که به ظهور موعود الهی انجامد، احیاناً تمام دوره‌یی را که بعد از آغاز نبوت رسول خدا

+ Parousia, Antichrist, Soma Pneumatikon

واقع است شامل می‌شود. اینکه هم از پیامبر نقل است که بین وی و قیامت فاصله‌یی زیاده نیست [۷۳۶] ارتباط این دو مفهوم را در این باب نشان می‌دهد. از همین رو پاره‌یی احادیث هم که در بارهٔ آخرالزمان نقل است متضمن اشارتی به نشانه‌های قیامت (=اشراط الساعه) نیز هست. اعتقاد عام عصری را که به ظهور موعود منتهی می‌شود عصر غلبهٔ جور و فساد می‌شمرد، و به همین سبب بشارت ظهور وی را متضمن امید به استقرار عدالت و رفع ستم از عالم نشان می‌دهد. از این رو آخرالزمان عصری به نظر می‌آید که تاریخ در واقع به هدف خود می‌رسد و عدالت و نظم و مساوات و اخوت انسانی را که شرایع انبیا و بعث آنها هم ناظر به آن است تحقق می‌دهد.

نزد یهود هم مفهوم آخرالزمان، که منجر به «روز خداوند» و تحقق «ملکوت الهی» می‌شود، در اقوال انبیا هست و غالباً با لحن انذار از آن یاد می‌شود (اشعیا ۱۲-۱۷/۲)، هر چند که بر وفق آنچه در این انذارها می‌آید، در پایان مصایب عام «بقیهٔ قوم خداوند» سرانجام شاهد تحقق عدالت و نیل به صلح و سعادت خواهد گشت (یوئیل ۲-۲۵/۲)—هر چند این دگرگونی احوال که تحقق نوعی «دورهٔ طلایی» برای انسان و عالم است در مأثورات انبیا، قبل از عهد اسارت بابل، به عالم آخرت تعلق ندارد، به همین نشئهٔ دنیوی مربوط است. به هرحال نزد یهود تاریخ انسانی در همین عالم و در دور آخرالزمان به حاصل نهایی آن می‌رسد و برای قوم در واقع دورهٔ طلایی عالم آغاز می‌شود.

اما تصویر دورهٔ طلایی، که در نزد اقوام مختلف عالم صورتهای گونه گون دارد، خود نوعی طرح یوتوپیایی + از تصویر دنیای اسطوره محسوب است. در دنیای الهی، که دگرگونیهای زندگی روزانه وجود ندارد، دغدغهٔ فقر و قحط و جنگ خاطر انسان را تهدید نمی‌کند و انسان در همه حال با آلهه رابطه نزدیک دارد. در افسانه‌های بندهشنی یونان و روم باستانی، دورهٔ طلایی عالم مربوط به گذشته آن است. این دوره، بر موجب این افسانه‌ها، با دورهٔ جهان خدایی خدای زمان (کرونوس)+ پایان می‌یابد و جهان خدایی زئوس (ژوپیتر) دورهٔ بعد را آغاز می‌کند که «دورهٔ مس» نام دارد و عهد گرایش به جور و خیانت و کساد تقوا و فضیلت محسوب است.

در اساطیر ایرانی مربوط به خلقت عالم، در طی توالی ادوار که نوبت به حیات کنونی می‌رسد، تصویر دورهٔ طلایی با پیروزی نهایی اهورا بر انگره مینو تحقق می‌یابد، و

+ Utopique, Kronos

این پیروزی آنچه را انسان در دورهٔ غلبهٔ اهریمنی از دست داده است به وی مسترد می‌کند؛ بعلاوه در آنچه به گذشتهٔ ایران ارتباط دارد، روزگاری که می‌توان آن را نوعی دورهٔ طلایی خواند دوره‌یی است که در اواخر عهد جمشید (یمه خشَئِتَه) و با دعاوی دروغ او به سر می‌رسد، و با پایان آن اژدها (ضحاک) بر عالم غلبه می‌یابد، و طی سالها، هم گوشتخواری رواج پیدا می‌کند، هم کشتن انسانها برای ابقای حیات دیو (مار ضحاک) رایج می‌گردد؛ قبل از آن، دورهٔ هوشنگ و گیومرث، پیش از عهد جمشید، ظاهراً بسط و توسعهٔ یک عصر طلایی را در تاریخ - البته تاریخ اسطوره‌یی - مجال انعکاس می‌دهد[۷۳۷]؛ و پیداست که اینجا نیز، مثل موارد مشابه جستجوی آن «بهشت گمشده»، بازیافت دورهٔ طلایی از دست‌رفته را آرمان اخلاقی انسان تاریخ می‌سازد.

باری تلقی ادیان الهی از تاریخ نه فقط آن را از طریق قول به آدم قدیم و مسیح موعود معنی و هدف می‌دهد، بلکه با توجه به احوال انبیا و کسانی که نقش آنها را در طی تاریخ ادامه داده‌اند، دنیای عینی را همواره با یک دنیای غیبی در ارتباط نگه می‌دارد و جریان آن را بدین‌سان در تمام احوال با عنایت الهی مربوط می‌سازد.

تلقی دیگری که آن نیز منافات با قول به عنایت و استمرار آن ندارد قول به ادوار است که تاریخ را در تکرار و تراجع دایم می‌یابد، و هر چند در نزد بعضی متفکران اقوام که بدین طرز فکر گرایش دارند جریان آن بالضروره به مراقبت دایم عنایتی ازلی محتاج نیست، مجرد وجود استمرار و تکرار حاکی از وجود عنایتی است که خروج از دایرهٔ تکرار را برای تاریخ ناممکن می‌سازد و بدین گونه اصل قول را بالضروره متضمن الزام نفی مطلق عنایت نشان نمی‌دهد. این قول که صورتهای مختلف آن از حکمای باستانی یونان تا ویکو و نیچه+، و از اساطیر بندهشنی ایرانی تا ادوار تقریباً انتهاناپذیر هستی در اعتقاد هندوان غالباً مشهود است [۷۳۸] در نهایت حد با اشکالی که بر قول به تناسخ وارد است مواجه می‌شود.

به هر حال قول به مشیت و عنایت در تاریخ متضمن تأکید بر نقش خلق مستمر و نظارت خالی از توقف الهی در جریان امور عالم است. در عین حال بالضروره متضمن نفی آزادی ارادهٔ انسان در جریان امور عالم هم نیست، چرا که ارادهٔ انسان هم در این جهان‌بینی می‌تواند جزئی از مشیت و ارادهٔ الهی تلقی شود و امری مخالف و مغایر با آن

+ Nietzsche

نیست، از این رو نقش قهرمان و مسئلهٔ نفوذ شخصیتها در تاریخ هم با آنچه جبر تاریخ می‌خوانند و در تصور ارباب دیانات چیزی جز تقدیر و عنایت الهی نیست منافات ندارد، و نقش پیامبران و اولیا را در تاریخ با آنچه رسم قهرمان پرستی + می‌خوانند نمی‌توان در تعارض پنداشت و مغایر با قول به عنایت الهی تلقی کرد.

جهان‌بینی مبنی بر مفهوم عنایت در تاریخ تقریباً قول مشترک تمام ادیان الهی محسوب است. این جهان‌بینی در مقابل آنچه اهل حکمت فلسفهٔ تاریخ + خوانده‌اند شاید «الهیات تاریخ» + باید خوانده شود، چرا که فلسفهٔ تاریخ مبنی بر عقل و برهان است، و آنچه تاریخ را بر مفهوم عنایت مبتنی می‌دارد مبنی است بر ذوق و ایمان. بعلاوه فلسفهٔ تاریخ هم جستجوی دیگری است برای فهم هدف تاریخ که عالِم «الهیات تاریخ» آن را هم مثل هر آنچه به زمان ذهنی تعلق دارد و در اقلیم اسطوره می‌گنجد به نحوی از انحا منسوب به عنایت می‌دارد ـ و به نقش لاهوت در کل جریان مربوط به ناسوت. این طرز تلقی از تاریخ شمول عنایت و تأثیر فایق و منحصر آن را در تمام دگرگونیهای عالم ناسوت امری محقق می‌داند و جزئیات حوادث را به مثابهٔ مراحل تحقق مشیت وی در نظام تکامل عالم تلقی می‌کند. در «الهیات تاریخ» کل واقعیت زمان، خواه عینی و خواه ذهنی، از دیدگاه حیات دینی مطرح است، و در حقیقت آنچه به آن هر دو وجه زمان و نیز به سیر و ثبات آنها هدف و معنی می‌بخشد همان حیات دینی است. در این شیوهٔ جهان‌بینی، فرهنگ انسانی از لحاظ ارتباط آن با کمال ممکن انسانی محل بحث است، ترقی حیات انسانی هم که در آن مورد توجه واقع می‌شود به عنوان مراتب تحقق مشیت الهی محسوب است.

باری، عبور از اسطوره به تاریخ در فرهنگ متحرک حماسه و ادبیات دینی را به وجود می‌آورد، اما در فرهنگ راکد، به نیایش خرافات و احیاناً به تعصبات منجر می‌گردد. حماسه و قصه بخشی از فعالیت هنری انسان است که تا حد زیادی متأثر از حیات دینی است، اما خرافات و تعصبات حالت انفعالی «فرهنگ بسته»یی را نشان می‌دهد که عوامل و دواعی دگرگونی در آن مجال تأثیر ندارد، و یا تلقین و القای عمدی ناظرانش آن را غالباً به سنتهای موروث محدود نگه می‌دارد و التزام خرافات را مانع ترقی آن می‌سازد.

+Hero- Worship, Philosophy of History, Theology of History

بدون شک نقش آنچه حکومت الهی (تئوکراسی)+ خوانده می‌شود در ایجاد چنین حالتی بارز است، اما رکود و گذشته‌گرایی همواره لازمهٔ آن طرز تلقی نیست و تنها از آن نیز حاصل نمی‌آید. در واقع حکومت الهی در مفهوم حکومتی که در آن خداوند به نحوی از انحا بر قوم یا جامعه‌یی اعمال حکم می‌کند در عمل همواره محتاج به مداخله و وساطت نوّاب انسانی است که کاهن یا خلیفه یا حتی سلطان نام دارد، و محقق است که این نوع فرمانروایی هم بالضروره با حکومت عامه (دموکراسی)+ یا انواع دیگر حکومتهای بشری مغایر نیست، چرا که در هر یک از این انواع تنظیمات انسانی می‌تواند به نحوی به ارادهٔ الهی یا آلهه منسوب یا تعبیر شود.

معهذا التزام قوم یهود به پیروی از آنچه شریعت تورات و در واقع احکام نازل بر موسی بود سبب شد که بعضی متفکّران+ آنها طرز حکومت خاص کاهنان و شیوخ و داوران قوم را، در مقابل شیوهٔ حکومت مبنی بر نوامیس انسانی رایج در یونان باستان، به نام حکومت الهی بخوانند. در واقع عبرانیان حکومت خود را به هر شکل که بود حکومت الهی تلقی می‌کردند، و اینکه در عمل، فرمانروایی به شیوخ قوم و داوران تعلق داشته باشد، یا به پادشاهان و حتی کاهنان کنیسه مربوط گردد، به نظر آنها در این باب که حکم شریعت، به هر حال حکومت الهی است تفاوتی به وجود نمی‌آورد.

در تمام این موارد حکام قوم خود را فقط مسئول خداوند می‌شمردند و وقتی حکام یا کاهنان از طریق شریعت منحرف می‌شدند در نظر عامه معروض خشم و مؤاخذهٔ الهی واقع می‌شدند، و انبیای قوم هم در این موارد آنها را از خشم و انتقام یهوه تنبیه و تحذیر می‌کردند. در طی تاریخ صورتهای متعدد از این نوع حکومت به وجود آمد که شیوخ اسرائیل و «دالائی لاما» در تبت نمونه‌های بارز آن محسوب اند، و در بین نظایر آنها از حکومت خلفا در بغداد، حکومت کالون در سویس و فرمانروایی پاپ در حوزهٔ آیین کاتولیک می‌توان نام برد ــ که نظایر تازه هم دارد.

آیین نصارا که سنتهای دینی حق قیصر را خاصّ او می‌داند (متی ۲۲/۲۲-۲۱) و ظاهراً آن حق را که بالمآل همان حق حکومت محسوب است از وی قابل انتزاع تلقی نمی‌کند، البته تنازع محتمل که بارها بین حکومت روحانی و حکومت ظاهری در طی تاریخ پیش آمده است، همواره - درقرون وسطی و بعد از آن و در طی اختلافات بین

+ Theocracy, Democracy, Philo Judaeus

پادشاهان و پاپها ـ این مسئله را مطرح ساخته است که در این تنازع کدام قدرت تفوق دارد و مسئله باید به تصمیم کدامیک از جانبین واگذار گردد. پیداست که در چنین موارد، اشراف و نظارت دیرینه‌یی که ارباب کلیسا در اجرای مراسم عبادت داشته‌اند سرانجام آنها را در اعتقاد عامه که پایبندی به این مراسم دارند همواره بر حکام و پادشاهان مقدم نشان داده است. اینکه پاپها مکرر پادشاهان را از طریق تکفیر یا تهدید به آن به اظهار طاعت نسبت به خویش ملزم کرده‌اند از همین جاست، و اصرار کلیسا و کاهنان در حفظ صورت مراسم نیز از همین معنی ناشی است.

اما مراسم عبادات، خواه در معبد و با حضور کاهن و خواه در خلوت و دور از چشم اغیار به جا آید، بر وفق رهنمودهای ارباب شریعت صورت می‌گیرد و رابطه‌یی است که انسان را با تمامّ وجدان وی به دنیایی که ماورای واقعیتهای عینی و محسوس است باز می‌گرداند. مراسم دعا و آیین قربان و نیایش که در معبد به جا آید خاطرهٔ اسطوره را به شکل سنتهای اجتماعی در می‌آورد، اما وقتی در خارج از معبد انجام می‌گیرد اسطوره را به قلمرو وجدان فردی وارد می‌کند، از این جهت مراسم در هر دو حال در حیات دینی انسان روی‌هم رفته نقش عمده دارد.

مراد از مراسم عبادت مجموعهٔ آدابی است که در دیانات مختلف اجرای آنها موجب جلب رضایت آلهه یا سبب دفع خشم و ناخرسندی آنها تلقی می‌شود و جز از طریق تمسک به آنها نمی‌توان به اتحاد با الهه یا الوهیت که غایت حیات دینی است دست یافت. این مراسم در معبدها با تشریفات بیشتر انجام می‌گیرد، و غالباً چنان به نظر می‌آید که حضور و عنایت خاص آلهه در معبد قوّت تأثیر بیشتری به آنها می‌دهد. معابد هم، با تفاوتهایی که به اقتضای عقاید و سنن و برحسب میزان ترقی فرهنگ اقوام در طرز بنا و در حدود وظایف آنها هست، محل تردد آلهه و به یک تعبیر مأوا و منزل آنها محسوب‌اند.

اینکه در اکثر دیانات بدوی و باستانی متولیان این معابد همواره به انحای مختلف از نذور و قربانیها و هدایایی که به آلههٔ قوم تقدیم می‌شده است گذران می‌کرده‌اند مبنی بر آن است که در تصور قوم، آلههٔ معابد ـ که به هر حال در حق آنها اعتقاد به انواع یا لوازم تجسیم و تشبیه+ امری شایع و معمول است ـ غیر از منزل و مأوا

+ Anthropomorphism

به خوراک و لباس هم حاجت دارند و تقدیم قربانی و نذر و حتی صورتهاتی از آنچه محققان در رسم و آیین اقوام بدوی آن را فحشای مقدس+ خوانده‌اند [۷۳۹] پاسخ به این نیازها بوده است، و چون کاهنان و متولیان معابد به تفاوت مراتب و احوال از بازماندهٔ آنچه به آلهه تقدیم می‌شده است معیشت می‌کرده‌اند، طرز زندگی کاهلانه و عاری از مسئولیت آنها که نزد بعضی متفکران اعصار غالباً از مقولهٔ طفیلی‌گری تلقی می‌شده است نزد خود آنها هدیهٔ الهی و مزیت خاص محسوب بوده است، و البته رسوخ تقالید و شیوع خرافات نیز در طی قرون این طرز تلقی را که بعضی نکته‌سنجان از قدیم و جدید آن را معروض انتقاد هم ساخته‌اند در اذهان عامه راسخ ومقبول کرده‌است.

کاهنان باستانی عهد شرک و بعد از آن در عمل غالباً مربی واقعی اقوام تحت هدایت خویش، و در واقع یک عامل عمده در نقل میراث فرهنگ آن اقوام در بین نسلها بوده‌اند، و اگر نقد نکته‌گیران بر آنها وارد باشد از آن‌روست که در رفع جهل و در منع از فساد عامه آن اندازه بذل جهل نکرده‌اند تا آنها را از اینکه ملعبهٔ فریبکاران گردند مانع آیند. از همین‌روست که نقش آنها در حفظ و نشر اقوالی که با عقل موافق نمی‌نماید ـحتی کلیسای امروز را هم به مخالفت با عقل و وجدان منسوب و متهم می‌دارد. معهذا مبالغه در این باب هم نوعی تعصب مخرب است و برای مورخ اندیشه قابل قبول نیست. چنانکه در قرن روشنایی که ولتر در فرانسه کاهنان کلیسا را، ظاهراً به قیاس با بعضی نمونه‌های عصر، به سوءِ استفاده از جهالت عام و سعی در نشر خرافات متهم می‌کرد، کروزه+ که مدتها بعد از او به عرصه آمد اقدام آنها را در نشر خرافات اسطوره‌مانند ناشی از سعی در تقریر حقایق دینی بر وفق ادراک عامه خواند و استفاده از مجاز و استعاره و اسطوره را بر همین قصد و نه به نیت اغوای عام منسوب یافت [۷۴۰].

معهذا برای آنکه ایمان عامه تا حد ممکن از تزلزل شک و تعرض الحاد مصون بماند و ظاهر اقوال اسطوره گونه و غیرمعقول مندرج در مقالات کلیسا ودر کتب مورد استناد آنها موجب اعراض خلق از قبول سایر تعالیم اخلاقی و روحانی آنها نگردد، هوشمندان قوم گه‌گاه سعی کرده‌اند این اقوال را تأویل نمایند و بدون تمسک به ظاهر آن اقوال، آنچه را در انجیل و تورات متضمن سخنان نامقبول می‌نماید به نحو معقولی تفسیر کنند. با این حال آمادگی عامه برای قبول اقوالی که با طرز فکر و افق خیال آنها توافق بیشتر

+ Hierodouelia, Creuzer

دارد غالباً این مساعی را که از جانب محققان در رفع اشکال از ظاهر آن سخنان کرده‌اند نزد ایشان نامقبول می‌سازد و اساطیر و خرافات را بیش از تأویل و تفسیر نزد آنها مطلوب می‌دارد.

از جمله در بین شیوه‌های تفسیری که می‌کوشد تا اسناد این گونه خرافات و اساطیر را از آنچه اقوام عالم از مقولهٔ وحی الهی تلقی می‌کنند نفی نماید، و تأویل فلسفی و عرفانی فیلون یهودی از تورات یک نمونهٔ قدیم آن محسوب است، سعی بعضی محققان متأخر پروتستان قابل ذکر است که با شیوهٔ اسطوره پرهیزی+ می‌کوشند تا خرافات و اساطیر منقول در انجیل معمول خود را کنار بگذارند و فقط مفهوم اصل دعوت و لبّ تعلیم+ متون مقدس را ملاک معتبر تلقی نمایند.

این طریقه که به اعتقاد منتقدانش نوعی گرایش به توجیه و اعتذار+ محسوب است [۷۴۱] تفسیر متن را از شیوهٔ نقد علمی و عینی دور می‌سازد، چنانکه رودلف بولتمان+ (وفات ۱۹۷۶) آلمانی واضع یا مروّج آن خاطرنشان می‌سازد در آنچه به آیین مسیح مربوط است تمسک به آن، مانعی را که در تضاعیف کتاب بر سر راه ایمان انسان امروز به مسیحیت هست از بین می‌برد. با این همه، این شیوهٔ اسطوره پرهیزی - یا اسطوره‌زدایی - اگر هم آنچه را موردنظر بولتمان و اصحاب وی تواند بود حاصل کند، زیبایی شاعرانهٔ اساطیر و مفهوم کرامات را که برای مسیحی مؤمن جاذبهٔ خاص دارد نفی می‌کند و در عین حال این اعتقاد را که در اصل انجیل و تورات اموری هم هست که شامل و حتی مروج و منشأ خرافات باشد منتفی نمی‌نماید.

به هر تقدیر تلقی اسطوره‌ها در ظاهر مفهوم آنها، در بسیاری موارد و خاصه در دیانات باستانی و بدوی، حیات دینی جُهّال قوم را خاستگاه تحولی قهقرایی یا تعصبی بی‌لجام می‌سازد و تاریخ و اقوام کهن را مدتها در مرحلهٔ اسطوره که قلمرو جادوست متحجر و راکد می‌نماید. از جمله فی المثل قول به سعد و نحس ستارگان و اعتقاد به اعمال سحر در دفع دشمنان از رسوبات فرهنگ دنیای اساطیر در اقلیم تاریخ است. این قول هم که بر موجب آن برای از بین بردن دشمن کافی است انسان فی المثل تصویر وی را بسازد و نابود کند، و یا نام او را بیاموزد و با نفرین جادوکار، آن را بیالاید، ازبقایای

+ Entmythologisierung, Kerygma, eine gewisse apologetische Tendenz

Rudolph Bultmann

سحر و جادوی دنیای اسطوره‌هاست، و اینکه هنوز در آداب و رسوم اقوام متمدن چیزی از آن باقی است ارتباط خرافات را با دنیای اسطوره و با آداب سحر و جادو که از لوازم آن است نشان می‌دهد [۷۴۲].

در واقع خرافات به صورتهای مختلف در حیات دینی اقوام عالم از یادگار دنیای اسطوره و عهد پرستش ارواح و نیایش اجداد باقی مانده است. در حیات دینی یونان و روم هم نشانهٔ آن به نحو بارز پیدا است. گویی، به قول ولتر و در قلمرو دنیای غرب، خرافات در عهد شرک باستانی به وجود آمد، نزد قوم یهود مقبول‌شد، و کلیسای مسیحی از همان آغاز پیدایش بدان آلایش یافت. طرفه آن است که حتی در قرون وسطی متألّهان اسکولاستیک هر چند خرافات را به عنوان عقاید منسوخ و مرده‌ریگ دیانات باطل درخور نکوهش می‌دیده‌اند، باز خود آنها در انواع دیگر آن مستغرق بوده‌اند. از جمله مراسم عبادت را نسبت به کسی که شایان آن نیست یا به نحوی انجام می‌شود که موافق با روح شریعت نیست توماس آکویناس در «جامع الهیات»+ محکوم می‌نماید، اما خود او و اصحابش تسلیم و خضوع خویش را نسبت به آباء کلیسا به چشم خرافات نمی‌دیده‌اند و آن را ناشایست نمی‌شمرده‌اند. همچنین در دوران تفتیش عقاید و حتی در بحبوحهٔ عهد اصلاح مذهبی به بهانهٔ مبارزه با خرافات، تحت عنوان جادوی سیاه، مخالفان کلیسا مورد ایذاء و قتل و حرق واقع می‌شدند و کلیسا، در هر دو شکل پروتستان و کاتولیک، آنچه را جوهر واقعی هر گونه جادوی سیاه بود با تغییر نام و قیافه در وجود خود احیا می‌کرد.

البته التزام خرافات، که با صورتهای مختلف، چنانکه توماس قدیس در مورد یک نوع آن مدعی بود، بازماندهٔ عقاید باطل و منقضی محسوب می‌شد، غالباً حیات دینی را در مرحلهٔ گذشته، خاصه عهد اسطوره، متوقف می‌کرد، در قبول تکامل و تعالی دچار تزلزل می‌ساخت و مجبور به تعصب در میراث آباء و تحجّر در اساطیرالاولین می‌کرد. در تمام تاریخ هم چنین احوالی هرگونه فکر تازه را به عنوان بدعت رد می‌کند [۷۴۳]، هر چه را شامل عدول از آداب موروث می‌شود به این عنوان محکوم می‌نماید و به رهبران کلیسا فرصت می‌دهد تا هر حرکت مترقی را که مغایر با بقای قدرت ونفوذ خود آنها باشد مردود شمارند و سنگر خرافات را پناهگاه محافظه کاریهای واپسگرای و ناظر به حفظ

+ Summa Theologia

منافع گروهی خویش سازند.

تسلیم به تعصب هم، که از خرافات سرچشمه می‌گیرد، همزیستی با عقاید مخالف را غیرممکن می‌سازد و احیاناً به جنگهای مذهبی منجر می‌شود - جنگهای صلیبی. اما جنگهای دینی همه از نوع جنگهای صلیبی و ناشی از تعصبهای تحریک شده نیست. در مواردی هم، مثل جنگهای ارجاسپ و گشتاسپ که صورتی افسانه‌یی از آنها در روایات زرتشتی باقی مانده است، مبنی بر دفاع از حوزهٔ دین و مقاومت در مقابل هجوم مخالفان به نظر می‌آید. اینکه در طی این جنگها آنکه می‌کشد و آنکه کشته می‌شود هر دو پاداش اخروی دارند از همین جاست، و این پاداش همچنانکه در اسلام به اهل جهاد وعده شده است در آیین زرتشت نیز به مجاهدان کیش زرتشت و مدافعان آن وعده داده شده است.

در واقع نه فقط در آیین موسی خدای قوم مدافع ایشان و طالب غلبه بر مخالفان آنها تصویر می‌شود، بلکه در آیین زرتشت هم جنگی که بین نور و ظلمت و بین خیر و شر هست معنی رمزی دارد. اگر گبر و ترسا در تقریر گوینده‌یی چون سعدی دشمن خدا تلقی می‌شوند، نظیر این تلقی در گاثه‌های زرتشت هم هست و در هر دو مورد هم، با تلقی خاصی که پیروان هر دو آیین از حقیقت دین دارند، دعوی از غرابت خالی می‌نماید[۷۴۴]. مسیحیت هم معلمان و مبشّران خویش را به مثابهٔ سربازانی تلقی می‌کند که در راه مسیح خدمت به جا می‌آورند. حتی سنت اگوستن از قدمای آباء هم، که در دفاع از مال خویش قتل نفس را جایز نمی‌داند، در موردی که صلح - صلح مسیحی - معروض مخاطره گردد اقدام به جنگ را امری موافق عدالت تلقی می‌کند.

معهذا حاصل عمده‌یی که از جنگهای صلیبی در قرون وسطی به نصارای غرب عاید شد در واقع بیشتر از مقولهٔ دنیوی بود، و اگر چیزی از این جنگهای موافق با عدالت مسیحی (!) در زمینهٔ دینی برای آنها حاصل آمد مقدمات شک و تردیدی بود که در باب ارزیابی مقام روحانی پاپها پیش آمد و سرانجام منجر به داستان پرماجرای اصلاحات دینی و پیدایش آیینهای پروتستانی گشت. تجربهٔ تاریخ در دوران معاصر نیز حاصل جنگ را، در موردی که دینی هم نبود، مثل انواع دیگر دگرگونیهای دفعی، غالباً بیش از حد انتظار موجب یأس نشان داد.

در حقیقت مردم آلمان در آغاز جنگ جهانی اول (۱۹۱۴) جنگ را به مثابهٔ آتشی تصفیه‌گر+ تلقی می‌کردند، اما آنچه از این شرارهٔ آتش نصیب قوم و عاید تمام

دنیای غرب گشت بر هم زدن یک نظام جاری دیرینه سال بود که نزدیک یک قرن اروپا را در نوعی تعادل ـ هر چند نه تعادل وجدانی ـ نگه داشته بود، و در عین حال پایان آن نطفهٔ یک جنگ مهیبتر را در مشیمهٔ تاریخ به وجود آورد که در آن نه فقط حیات اقتصادی اقوام عالم بلکه حیات وجدانی آنها نیز درگیر گشت. و تهدید اتم در دنبال آن تمام جهانیان را دچار یک وجدان آشفته ساخت.

البته جنگ در مفهوم تجاوز سازمان یافته و منظم از جانب یک قوم یا یک کشور با قوم یا کشوری دیگر هرگز فاقد خشونت اخلاقی نیست، اما عوامل و اسباب آن غیر از جنبهٔ اقتصادی ممکن است دارای جنبهٔ اعتقادی و اجتماعی نیز باشد. با این حال در این موارد هم بسیار اتفاق می‌افتد که دو جنبهٔ اخیر نقابی بر مقاصد اقتصادی باشد که جنگ برای نیل به آن به وجود می‌آید، و غالباً کسانی که قوای عمومی را به جهت جنگ تجهیز کرده‌اند نیز در ظاهر رفع نیازها و کمبودهای عمومی را به نحوی، عامل و دستاویز این تحریک و تجهیز ساخته‌اند.

اینکه جنگ تروا، از قدیمترین جنگهایی که خاطرهٔ آن از طریق ادبیات برای تاریخ باقی مانده است، به بهانهٔ زن و طلا بین یونانیان و اقوام آسیایی درگرفت به طور رمزی نشان می‌دهد که فی المثل تأثیر کمبود زن و زر می‌تواند جزو عوامل عمدهٔ جنگهای خونین باشد. چنانکه در بین عوامل اخلاقی حسّ انتقام و پایبندی به شرف و غرور هم یک محرّک عمدهٔ جنگ محسوب است که خود آن نیز تا حدی تشفی نوعی کمبود به شمار می‌آید و صاحبنظرانی هستند که آنها را هم در ردیف عوامل اقتصادی یا صورتی غیر از آن تلقی می‌کنند، و آنچه محرک بعضی جنگجویان و فاتحان در ایجاد بعضی از این جنگها بوده است احساس نیاز به اظهار غرور و خودستایی و نشان دادن قدرت پهلوانی و جنگجویی خویش در زمان صلح بوده است.

از این نکته که جنگ به هر صورت و در هر وضعی که پیش آید ناظر به تأمین صلح و رهایی از تهدید یا دغدغه‌یی آشکار یا مخفی است برمی‌آید که به هر تقدیر صلح در همه حال مقدم بر جنگ و متضمن مصلحت عالیتر باید باشد. تلقی عصر ما از جنگ که آن را «ادامهٔ سیاست از طریق وسیله‌یی جز آن»+ می‌شمرد غالباً جز به تزلزل صلح یا صلح متزلزل منجر نمی‌شود، و آنچه از تخریب و انهدام نفوس در این جنگها حاصل

+ Reinigungsfeuer, La Continuation de la Politique par d'autres moyens →

می‌آید انسان را مواجه با سؤال مضمر و حیرت‌انگیزی می‌کند که ابوالعلاء المعری در تقریر تفاوت بین آن با قتل نفوس مطرح می‌کند[۷۴۵]. و پیداست که توسّل به آن برای آنچه ادامهٔ سیاست نام دارد نباید از نظر انسانیت با بی‌تفاوتی تلقی شود، و به هر حال اخلاق انسانی اقتضا دارد در جلوگیری از آن به هر نحو ممکن است اقدام شود.

درست است که در زمان ما شکست «پیمان نامهٔ پاریس»+، که بین بریان+ وزیر خارجهٔ فرانسه و فرانک کلّوگ+ وزیر کابینهٔ امریکا تنظیم شد و مورد قبول تعدادی دیگر از دول عالم نیز واقع گردید (اوت ۱۹۲۸) و در واقع طالب منع تشبث به جنگ از برای حل مسائل سیاسی عالم بود[۷۴۶]، نشان داد که در این باب زیاده خوش‌بینی نباید داشت، و جنگهای جهانی و منطقه‌یی متعدد هم این معنی را تأیید نمود، اما امید آنکه تربیت و تهذیب انسانی تدریجاً راههایی ورای خشونت و جنگ برای نیل به تفاهم بین ملتها باز کند منتفی نیست. این نکته نیز که ادیان هم در گذشته تا حدی به حل مسائل از طریق جنگ تمایل نشان داده‌اند، تفوق و اولویت امر مخالف را در این باب محل تردید نمی‌سازد. پیداست که کمال ممکن انسانی هرگز ناگهانی و دفعی حاصل نمی‌شود، اما حصول آن در جزو طبیعت و سرنوشت انسان هست. سلاح اتمی هم که اکنون برای اکثر متفکران عالم کابوس موحشی شده است امری نیست که در ایجاد دواعی صلح بیش از اسباب جنگ مؤثر نماید.

اینکه در توجیه نبوت عامه، نقش دین در تأمین مصلحت عام و در توسعهٔ علم و صنعت هم نزد متکلمان قابل ملاحظه آمده است لوازم این هدف را که ایجاد صلح و ادامهٔ طریق تحول و کمال است برای تحقق اهداف حیات دینی امری ضروری نشان می‌دهد. در تقریر همین معنی است که پیروان ادیان الهی غالباً صنایع و معارف را نیز به تعلیم وحی منسوب داشته‌اند، و در بعضی موارد انبیا یا قدیسان هم به انحای مختلف مربی یا حامی صنایع و معارف محسوب گشته‌اند، چنانکه یونانیان باستانی هم اکثر ظرایف و علوم خویش را به آلهه و موزها+ منسوب می‌داشته‌اند. بعلاوه مجرد توجه ادیان به تشریع قانون و حفظ سنت نشان آن است که حیات دینی هم انسان را، در ماورای اقلیم اسطوره، با آنچه تاریخ و واقعیت عینی آن را الزام می‌کند در ارتباط می‌یابد، و اتصال با اقلیم اسطوره را امری نمی‌یابد که در جمیع اوقاتِ حیات بتوان بر وی الزام کرد. این

+ Le Pacte de Paris, Briand, F. Kellog, Muses

خود امری است که مفهوم تئوکراسی را در عمل با آنچه حاصل دموکراسی و لازمهٔ آن است مساوق و ملازم می‌سازد ـــ نه بالضروره مغایر و مخالف.

باری پدیده هایی چون تئوکراسی کاهنان و چون جنگ مذهبی که اقتدار نامحدود دنیوی پاپها، و آفات و تلفات مخرب و وحشیانه و جنون آمیز جنگهای صلیبی نمونه‌هایی بارز از تبعات مهلک آنها در حیات دینی اقوام محسوب است، بازماندهٔ رؤیاهای کاهنان قدرتجوی اسطوره‌هاست که در ادوار بعد از انقراض عهد شرک باستانی هم هرگز نتوانسته است مدت زیادی در سرّ سویدای ضمیر گروهی انسان به صورت میل سرکوفته باقی نماند. از این رو در طی تاریخ هر چندگاه، وقتی زمان عینی به نحوی تحمل ناپذیر می‌گردد از نهانگاه لاشعور گروهی قومی از اقوام عالم سر برمی‌آورد و دوباره زمان عینی را به دنیای زمان ذهنی واپس می‌زند. شک نیست که استمرار مواسم و مراسم نیز همواره آن را به شکل سنت مستحسن در لاشعور گروهی اقوام، زنده و آمادهٔ بازگشت نگه می‌دارد. ارتباط این مراسم با عالم اسطوره همواره موجد برکات نیست، موجد آفات هم هست، و اینکه ضرورت یا فایدهٔ حفظ سنت اعیاد و مراسم گذشته گه گاه در نظر اهل تحقیق محل تأمل واقع می‌شود نیز از اینجاست.

معهذا تأثیر اعیاد و مراسم و حتی خرافات وابسته به قول سعد و نحس کواکب و ایام در جوامع انسانی واقعیت انکارناپذیر است، و تردید در ضرورت یا عدم ضرورت حفظ آن نقشی را که این واقعیت در شناخت حیات دینی اقوام عالم دارد محل تردید نمی‌تواند ساخت.

گذشته از مراسم و اعیاد رمزی و رسمی که اقامهٔ آنها در نزد اقوام بدوی و باستانی غالباً به مناسبت تذکار تجلی آلهه یا نزول رحمت الهی در ایام متبرک و اوقات مقارن با آغاز سال نو، یا هنگام برداشت محصول و میوه و یا ایام باروری و زایش رمه‌ها بوده است، در گاهشماری اکثر اقوام عالم، سایر اوقات سال هم به ایام سعد+ و ایام نحس+ تقسیم می‌شده است. این رسمی است که پیدایش آن ظاهراً مربوط به تجربهٔ گذشته‌های اقوام بوده است، چنانکه گویی خاطرهٔ مصایب و زیانهای شخصی یا عمومی تعدادی از ایام سال را ایام نحس، و تجربهٔ برکات و منافع افراد و جماعات عدّه‌یی از

+ Dies Fasti, Dies Nefasti

روزها را ایام سعد کرده است، و در بعضی موارد دفع صدمات یا جلب برکات این ایام ممکن است موجب و داعی تمسک به اوراد و ادعیه و توسل به قربانی و روزه شده باشد.

در گاهشماری دینی یا رسمی اقوام، غالباً از دیرباز ایام حرام (تابو)+ از ایام مبارک (مقدس) متمایز می‌شده است. فی‌المثل نزد رومیان باستانی تمییز بین ایام سعد و ایام نحس طی قرنهای طولانی اوقات مناسب برای اقدام به امور مختلف را تعیین می‌کرده است. نزد بابلیان قدیم چهار روز در ماه که شامل هفتم، چهاردهم، بیست و یکم و بیست و هشتم می‌شد ایام حرام محسوب می‌شد و در آن ایام اشتغال به کار ممنوع بود. به نظر می‌آید یوم السبت عبرانی که احتراز از کار را بر یهود الزام می‌کرد بقیه‌یی از یک صورت قدیم اسبوعات اقوام دیرینهٔ بین‌النهرین (=شباتوم) بوده باشد. در تقویم دینی مزدیسنان هم که نام ماهها و نام روزهای ماه از نام ایزدان و فرشتگان مأخوذ بود هر روز ماه که نام ماه با نام روز منطبق می‌شد مراسم جشن و نیایش بر پا می‌گشت و روز مقدس به شمار می‌آمد [۷۴۷].

معهذا تقارن اوقات متبرک بین ادیان مختلف مجاور، که وقوع آن در گاهشماریهای تطبیقی آنها همواره محتمل بود، هرگز بالضروره منجر به اخذ و اقتباس آگاهانهٔ مراسم نمی‌شد. فی‌المثل تکریم لیلهٔ بیست و هفتم ماه صیام در نزد مانویان با آنچه در همین زمینه، با اندک تفاوت، نزد مسلمین متداول بود به احتمال قوی جز تصادف محض چیزی به نظر نمی‌رسد [۷۴۸]. لیکن تقارن زادروز مسیح با جشن مولد میترا [۷۴۹] در روم عهد شرک ظاهراً مبنی بر تقریر و قبول یک عرف جاری و سابقه‌دار رایج در کشور از جانب نصارا بوده باشد. به هر حال قول در باب سعد و نحس ایام، که ظاهراً در اصل از اعتقاد به تأثیر ارواح و از تجربهٔ مرگ و بیماری در بین اقوام پدید آمده باشد، تدریجاً توجه به تأثیر ماه و خورشید و سایر اجرام سماوی را نیز، که جملهٔ آنها در نزد اکثر اقوام بدوی آلهه یا مظاهر الوهیت محسوب می‌شدند، الزام کرد، و علم احکام نجوم، که از این میان پدید آمد، وسواس عوام را در اقدام به هر کار، از صلح و جنگ و مسافرت و نکاح و نظایر آنها، در نزد غالب اقوام تا حد تسلیم به اوهام و خرافات کشانید.

+ Tabou

خرافات، که بر حسب مدارج کمال و تربیت اقوام غالباً نسبی بود اما در هر حال وسواس بی معنی و عاری از بصیرت نسبت به منشأ حوادث محسوب می‌شد، از قدیم، غیر از توجه به سعد و نحس ایام، در نزد یونانیان باستانی از جمله شامل اعمال سحر و جادو (**جمهوری افلاطون** /۳٦٤ ~) وتمسک به تعویذدرنزدامثال پریکلس (**پلوتارک** /۳۸) می‌شد که چون با سطح پیشرفتهٔ فرهنگ و عقل مردم تناسب نداشت نزد کاملان قوم با تقبیح و تحقیر مواجه می‌شد. اما اعتقاد به چشم‌بد+ که تقریباً در نزد تمام اقوام عالم از دیرباز تا امروز شایع است و در ادیان یهود (تثنیه ۵٤/۲۸) و نصارا (متی ٦/۳-۲۲) هم بدان اشارت هست [۷۵۰] از مقولهٔ فرهنگ مقبول عام+ محسوب است، هر چند استعمال سحر و جادو و اسپند و تعویذ در دفع آن شاید تنها از این مقوله نباشد. اعتقاد به انواع ارواح و اشباح و دیو و غول و پری هم نزد اکثر اقوام عالم ظاهراً از همین مقوله بوده باشد [۷۵۱]. اما تمسک به طلسمات و عزایم را در دفع آنها از مقولهٔ خرافات باید شمرد، تسخیر کواکب و احضار ارواح هم ملحق به آنهاست. اعتقاد به این تقالید گه‌گاه به حوادث مضحک هم منجر شده است که به مقولهٔ فرهنگ عوام اختصاص ندارد [۷۵۲]. رسم تفأل+ و تطیر+- با انواع مختلف که دارد - نیز از همین مقوله است [۷۵۳] و غالباً بی آنکه به حیات دینی مقبول و متعادل اقوام مربوط باشد شامل تمسک محتاطانهٔ ارباب دیانات غیر بدوی به تقالید و آداب بدوی است.

به هر تقدیر اعیاد و مراسم باستانی و بدوی با آنچه از لوازم آنها به صورت فرهنگ عامه و خرافات برای اقوام بعد باقی می‌ماند، در اشکال و صور گونه‌گون خویش، در عین آنکه پیوند حیات تاریخ و زمان عینی آن را با عهد اسطوره و زمان ذهنی آن نشان می‌دهد، تلقی اقوام مختلف را از مفهوم تاریخ و زمان عینی نیز تبیین می‌کند. این تلقی در نزد ادیان الهی، تقریباً با اندک تفاوت، مبتنی بر توجیه تاریخ به عنوان تحقق تدریجی مشیت الهی است. چنانکه در ادیان شرک و مبنی بر تعدد آلهه، تاریخ هم مثل اسطوره عرصهٔ تنازع دایم و توطئهٔ متقابل و مستمر آلهه بر ضد انسان و بر ضد یکدیگر است، و این طرز تلقی هم در ادیان هندی و یونانی باقی است، هم در بقایای دیانات بدوی قابل ملاحظه است. چنانکه حیات دینی مزدیسنان به حکم اسطورهٔ هورمزد و اهریمن تاریخ را صحنهٔ

+ Evil- Eye, Folk- Lore, Auspicia, Avis- Spicere

نزاع خیر و شر می یابد و انسان را با اختیاری که در گرایش به خیر یا شر دارد در ایجاد تاریخ موثّر و مسئول می‌شناسد.

با این حال قول به ادوار که در آن هست با نظریه‌هایی دینی و فلسفی که نزد برخی از قوام عالم استمرار یک حرکت مسدود دوری را در احوال عالم یک واقعیت محتوم می‌کند تفاوت دارد. در نزد این اقوام، که مخصوصاً شامل طوایف هند و معتقدان به اساطیر آنهاست، زمان عینی به طور چاره‌ناپذیری در چنبرهٔ ادوار یک سرمدیت ذهنی محصور می‌ماند، و عالم و انسان هر دو در سلسلهٔ یک توالی طولانی و تقریباً پایان ناپذیر از نوعی تناسخ انسانی ـ گیهانی محکوم می‌گردد، و در عین حال عالم به جای آنکه متوجه انتهایی غایی باشد تحت حکم صیرورتی بی انتها در می‌آید. آنچه در مراتب این صیرورت از مقولهٔ رکود و ذبول یا نمو و رشد به نظر می‌آید ظاهری است، حقیقت احوال در همه حال صیرورت دایم است. گویی تاریخ و زمان عینی از واقعیت بی بهره است، چیزی که واقعیت دارد زمان ذهنی و دور سرمدی است که هم انسان را در حلقهٔ «سمساره»یی بی توقف محبوس می‌دارد و هم عالم را به نوعی تناسخ گیهانی که هرگز توقف و سکون ندارد محکوم می‌سازد.

اما اندیشهٔ گردش بی وقفهٔ ادوار و رجعت دایم، مثل قول به تناسخ که نیز لازمهٔ آن است، در ادیان الهی که اشتمال بر شریعت و اعتقاد به ضرورت حشر و معاد انقضا و انتهای مدت عالم را الزام می‌کند، مردود می‌نماید. حتی در مسئلهٔ تناسخ هم اشاراتی که در مأثورات این ادیان هست نزد محققان غالباً به دور حیات دنیوی انسان ارتباط ندارد، مربوط به دور اخروی است [۷۵۴]، و تناسخ در مفهوم هندی و فیثاغورسی آن از دیدگاه شرایع الهی محکوم است. چنانکه قول به ادوار و اکوار هم که نزد اخوان الصفا آمده است در معنی تناسخ عالم و تکرار ابدی ادوار آن نیست، متضمن اشارت به ادوار در تجلی الهی است. قدمای اسمعیلیه آن را عبارت از توالی ادوار در شرایع الهی می‌خوانند که هر دور به ظهور یک تن از انبیا که ناطق خوانده می‌شود می انجامد، و دور تالی دور سابق را ابطال می‌کند. قول به ادوار طولانی و تناسخ هم که از جمله نزد دروزیه از اسمعیلیه، و نُصیریّه از غُلات شایع است ظاهراً میراث عقاید ماقبل اسلام آنها باشد. اصل قول به ادوار سبعه هم در نزد قدمای اسمعیلیه به احتمال غالب مبنای اسلامی ندارد و از تأثیر عقاید گنوسی و مانوی متأثر به نظر می‌رسد [۷۵۵]. توالی و تجدد ادوار به عنوان امری که لازمهٔ قوای عالم طبیعت باشد نزد نصارا هم مردود محسوب است. از جمله

سنت اگوستن (مدینهٔ الهی[+]/ XII) خاطرنشان می‌کند که وجود عالم طبیعت (قوسموس)[+] بهیچ‌وجه خود نیروی قاهر بر هستی عالم نیست، و خداوند تابع نظام عالم و تقدیر حاکم بر آن نیست، خالق و صانع آنهاست، و چون در خلقت عالم ناظر به تیسیر اسباب نجات انسان است البته عالم طبیعت را به تفاعل قوا و اینکه تأثیر متقابل آنها منجر به ایجاد ادوار و سیر دوری عالم گردد رها نمی‌کند، ظهور مسیح هم خود از برای آن است که تاریخ را متضمن هدف و معنی نشان دهد. پس تاریخ مبدأ و آغازی دارد که خداست، محورومرکزی دارد که وجود «ابن» و فرستادهٔ اوست، پایان و منتهایی هم دارد که عبارت است از انهدام عالم و ظهور معاد و قیامت. این جمله معلوم می‌دارد که تاریخ تکرار ادوار نیست، متوجه غایت و نهایتی است. نزد یهود هم این طرز تلقی شایع است، آنچه از عهد موسی و حتی از عهد آدم بر احوال عالم نظارت دارد مشیت الهی است، مصایب قوم که به تبعید و اسارت بابل و تخریب معبد و پراکندگی یهود انجامیده است ناشی از همین عنایت و مبنی بر کفّارهٔ گناهان آنهاست که بالاخره با ظهور مسیح موعود به ایجاد ملکوت الهی و استقرار نظم و عدالت نهایی وی منجر می‌شود. این طرز تلقی از تاریخ که آن را ظهور مشیت از کمون تلقی می‌کند نزد مسلمین هم هست. این نکته که حتی هرودوت مورخ باستانی یونان هم از تاریخ برداشتی مشابه دارد ناشی از سابقهٔ رسوخ فکری است که نقش کوشش انسان را در مقابل آنچه به کوشش او وابستگی ندارد، بر وفق یک تجربهٔ طولانی، کم‌اهمیت نشان می دهد، هر چند با اقدام به تشریع و قول به یوم جزا مجالی هم برای انکار و نفی قطعی آن باقی نمی‌گذارد.

قول به ادوار مسدود هم، چنانکه در عقاید و اساطیر هندوان انعکاس دارد، ظاهراً ناشی از تمایل انسان به گریز از دگرگونیهای تاریخ و آرزوی بازگشت به دنیای اسطوره‌یی است که زمان عینی و تبدل و تحرک حاکم بر آن، تداوم سیطرهٔ اسطوره را در ذهن وی متزلزل می‌کند، و اعتماد و تسلی خاطری را که انسان از انس با سنتها حاصل کرده است پیوسته به هم می‌زند. وجود اشکالی از این فکر، از عهد افلاطون تا توین‌بی[+] در فکر غربی، و از آیین هندو تا مذاهب بودایی و جَینی در قسمتی از حیات دینی شرقی، این تمایل به گریز از تاریخ را هم در ذهن انسان یک گرایش راسخ و ریشه‌دار و مستمر، بلکه یک حاجت روانی پاره‌یی طبقات و افراد انسانی نشان می‌دهد.

+ De Cive Dei, Cosmos, A. Toynbee

بدون شک یک عامل عمدهٔ این طرز تلقی از احوال عالم سنت پرستی و ترس از دگرگونیهای نامأنوس و ناشناخته است. این امر که استمرار یکنواخت را بر تحول مستمر ترجیح می‌دهد، برای کسانی که حیات دینی و حتی حیات فکری را وسیله‌یی برای نیل به آرامش باطنی تلقی می‌کنند، تکرار ادوار مشابه را بر تصور انقضای عالم که با انواع هول و عدم اطمینان همراه است بیشتر مقبول می‌سازد. به احتمال قوی الزام کاهنان و موبدان و خلفای آنها در ادوار تالی، و تمایل ارباب قدرت هم در ترویج این فکر که وجود آنها را لازمهٔ نظام در مجموع ادوار عالم نشان می‌دهد نباید بی تأثیر بوده باشد. بعلاوه امید رهایی از عینیت زمانی هم که تجاوز و تعدی حکام و سلاطین غالباً آن را ناگوار می‌دارد در قبول این طرز فکر ظاهراً بی اثر نیست. تبلیغ و تشویق کاهنان اقوام هم برای آنکه تحمل فجایع و مظالم ارباب قدرت را الزام کند و مقاومت و طغیان در مقابل آن را عبث نشان دهد البته از ترویج نظایر این طرز فکر بهره می‌جوید. اینکه فجایع بعضی از این فرمانروایان، مثل آنچه از پادشاهان آشور نقل است، نزد یهود کیفر الهی تلقی می‌گردد (ارمیا ۲۷/۲۲-۶)؛ یا غلبهٔ چنگیزخان بر بلاد مسلمین، چنانکه از زبان خود او نقل است، باد افراه گناه خلق جلوه‌گر می‌شود [۷۵۶]؛ و تیمورلنگ در خطابی که به یک تن از پادشاهان مخالف می‌کند خود و یارانش را سپاهیان خدای و آفریده از خشم او می‌خواند [۷۵۷]، نمونه‌یی از این تلقی تزریقی است که گویی حاصل منظور آن الزام خلق به تسلیم و تحمل بوده است.

البته قول به تکرار ادوار هم صورتهای مختلف دارد. از جمله در اکثر دیانات و مذاهب هندی نه فقط شامل عمر عالم می‌شود بلکه عمر انسان هم مشمول حکم آن است. این مورد اخیر همان است که تناسخ نام دارد و به قولی در تمام عقاید هندوان مشترک است. این قول به تناسخ که کاربرد تکرار ادوار عالم را در مورد عالم صغیر که انسان است تقریر می‌نماید در واقع حیات انسان را هم در یک تکرر تقریباً بی باز گشت در ابدان و اجسام مختلف در مجاری سیر تکراری می‌اندازد، و از طریق انتقال حیات، از یک نشئه به نشئهٔ دیگر می‌برد و رهایی از چنبرهٔ تناسخ (سمساره) را تا نیل به مرتبهٔ فنا (نیروانا) مستلزم سیر طولانی در مراتب ادوار نشان می‌دهد. اما در مورد عالم تکرار ادوار در نزد هندوان توالی چهار عصر (یوگا)+ نامساوی را که مجموع آنها دور بزرگ

+ Yugas

(مهایوگا)+ خوانده می‌شود، و در توالی مستمر هر بار به یک انهدام دور (پرالا)+ منجر می‌شود الزام می‌کند. توالی ادوار بزرگ را هم تا هزار دور که انهدام عظیم (مهاپرالا)+ خوانده می‌شود قابل استمرار می‌سازد. در باب مدت تکرر/ادوارهم ارقام خارج ازاحصاء عرضه می‌دارد که جزئیات آن اینجا مورد نظر نیست. این تصور که از آیین برهمن نشئت دارد در مذاهب بودایی و جَینی هم هست و با ارقام مبالغه‌آمیزتر نیز همراه است. در توالی ادوار بزرگ بین دور تازه و دور کهنه حالت خلأ یا ظلمت طولانی هم در حساب می‌آید، که روی هم رفته تاریخ را در تردد بین ادوار مکرر و در انتظار انهدام نهایی و دایم در درون مداری بسته قرار می دهد و بدین گونه زمان عینی را بکلی در زمان ذهنی محو می‌نماید[۷۵۸].

اما تلقی آریاهای ایرانی از ادوار و عمر عالم، چنانکه در تعلیم زرتشت و عقاید مزدیسنان انعکاس دارد، با قول به ادوار چهارگانه و انقضای عالم، تاریخ را از این مدار بسته خارج می‌کند، اهمیت و معنی بدان می‌بخشد، و به قولی همین نکته شاید خود بزرگترین هدیهٔ زرتشت به عالم انسانی باشد[۷۵۹]. در این طرز تلقی، ادوار متوالی سرانجام به دور اورمزد منجر می‌شود، و هر چند در آنچه قبل از آن به دور غلبهٔ اهرمن تعلق دارد از رنگ بدبینی خالی نیست، در مجموع تصور توالی ادوار را متضمن خیر و کمال نشان می‌دهد. بعلاوه نظام ادوار در تلقی وی قول به تناسخ را هم که لازمهٔ تکرر ادوار در نزد هندوان است مطرح نمی‌کند. اختیاری را که انسان در انتخاب بین خیر و شر دارد ضامن دخالت وی در تاریخ و شامل نقش فعّال انسان در کمک به پیروزی مزدایی و تحقق ترقی عالم می‌سازد.

اعتقاد به ادوار غالباً در نزد حکما و ارباب مذاهب فلسفی و عرفانی هم به صورتهایی گونه گون مطرح می‌شود. از آن جمله است قول هسیودوس+ (کارها و روزها /۲۰۱-۱۰۹) که در ادوار عالم، عصر طلایی را نه در آینده بلکه در گذشتهٔ آن قرار می‌دهد. و قول افلاطون (مرد سیاسی /۲۶۸ ~) که تراجع ادوار عالم را از طریق عنایت آلهه و قطع آن توجیه می‌کند. چنانکه یوآکیم دفیوره+ (۱۲۰۲م) از متألهان عهد اسکولاستیک، بر وفق اقانیم تثلیث، ادوار عالم را شامل دور پدر، دور پسر، دور روح القدس می‌شمرد، و دور اخیر را از سلطهٔ کلیسا خارج و دوران تفوق کلمهٔ الهی

+ Maha- Yugas, Pralla, Maha Pralla, Hesiodus, Joachim de Fiore

می‌خواند. معهذا ادیان الهی در نظام ادوار و توالی حوادث اعصار، عنایت الهی و مشیّت وی را مدّبر و حاکم بی معارض تلقی می‌کنند و تاریخ را به منزلهٔ تحقق «قضا»ی وی در صورت مراتب «قَدَر» می‌شمرند، و با این حال سعی انسان را در اجتناب از شر و در التزام به خیر موجب بهبود عالم می‌انگارند، و نظارت عنایت را در جزئیات امور دستاویز نفی غائیت انسان در تاریخ و توجه تاریخ به کمال و نجات وی نمی‌شمرند بلکه نقش انسان را هم در تاریخ، همچون جزئی از غائیت تاریخ، وسیله یی برای تحقق تحول استکمالی عالم و انسان در جریان آن می‌یابند.

با وجود تفاوت بارز ادیان در تلقی از سیر دوری یا انتهایی تاریخ، که از جمله طرز دید ادیان الهی را در این باب از طرز دید سایر ادیان جدا می‌کند، حیات دینی، مخصوصاً در آنچه به نظارت در اجرای مراسم و مواسم اختصاص دارد، تاریخ را، غیر از تنازعهای اجتناب ناپذیر دیگر در کشمکش مستمر بین دواعی آنچه تئوکراسی خوانده می‌شود [۷۶۰]، با شیوه‌های حکومت مغایر یا مماثل آن چون مونارشی +، اریستوکراسی + و دموکراسی در حال درگیری دایم نشان می‌دهد. در حاشیهٔ این درگیری، پیدایش فرقه‌ها و نهضتهایی نظیر فرقهٔ زلوتس در بین یهود عهد هلنیستی [۷۶۱]، فرقه‌های داویّه + و اسبیّاریّه + در بین نصارای عهد صلیبی [۷۶۲]، و جمعیت رفیقان و فداییان اله موت و شیخ الجبل در بین مسلمین همان ایام [۷۶۳] نیز با نظایری که نزد همهٔ اقوام در طی تاریخ دارند اجتناب ناپذیر می‌نماید. منازعات مستمر فرقه‌های شیعی با حکام و خلفای اموی و عباسی، جنگهای طولانی صلیبی بین نصارا با مسلمین، کشمکشهای مربوط به اصلاحات مذهبی بین پروتستانها و هواداران پاپ نمونه‌هایی از درگیریهای دیگر است که اندیشهٔ تئوکراسی، در هر دو جانب یا در یک جانب کشمکش، عامل مؤثر بروز آنها بوده است، و سیر در تاریخ ادیان بدون توجه به تأثیر آنها نیز ممکن نیست.

البته تئوکراسی خالص که با عناصری از سایر انواع حکومت نیامیخته باشد در تاریخ تحقق نمی‌یابد. چنانکه دموکراسی حتی در عصر جدید غالباً با نوعی مونارشی رسمی یا غیر رسمی تقارن دارد، تئوکراسی هم از قدیم با اریستوکراسی کاهنان یا با نوعی مونارشی نظیر آنچه از خلفای اموی و عباسی یا تعدادی از پاپهای قرون وسطی نقل است همعنان می‌گردد، و با این امر وسیله‌یی برای استقرار و استحکام خویش

+ Monarchy, Aristocracy, Dawiyya, Isbitaryya

می‌جوید، و خود را در سایر انواع حکومت به نحوی از انحا مؤثّر و شایان توجه نشان می‌دهد، و با اقتضای زمان و لوازم عصر و تاریخ کنار می‌آید. قدیمترین اشکال رسمی آن نیز در آیین یهود، مخصوصاً در عصر داوران و پادشاهان قوم، جلوه دارد و یهود هم در این زمینه به احتمال قوی از طوایف بین‌النهرین و کنعانیان و حتی مصریان فرعونی باید متأثر باشد[۷۶۴]. این شیوه در سایر ادیان الهی هم به صورت حکومت کلیسایی در نزد نصارا و به شکل خلافت راشدین و غیر راشدین در نزد مسلمین ادامه یافته است. بعلاوه صورتهای قدیمتر آن را در ایران در فرمانروایی ساسانی که دین و ملک را توأمان می‌خواندند[۷۶۵] و در شهریاری اسطوره گونهٔ کیانیان که نوعی فرمانروایی «پادشاه ـ کاهن» بود، می‌توان نشان داد[۷۶۶]. چنانکه صورتهای جدیدتر آن را هم در طرز حکومت دولتهایی غربی یا غربی‌مآب که در قرون اخیر فرمانروایی را به عنوان یک حق الهی + تلقی کرده‌اند می‌توان یافت. به هر حال در عمل این طرز حکومت، به رغم نام ظاهری، صبغهٔ مونارشی یا اریستوکراسی کاهنان را دارد، و چنانکه از تاریخ قوم یهود بعد از عهد سلیمان، و از تاریخ کلیسا بعد از عهد رنسانس و اصلاحات مذهبی ظاهر می‌شود، استقرار آن هر جا با نوعی مونارشی ـ رسمی یا غیر رسمی ـ همراه نبوده است، غالباً منجر به انارشی + شده است. در عین حال حیات دینی اقوام عالم هم در آنجا که به ثغور قلمرو وجدان محدود نمی‌ماند و به مثابهٔ پدیده‌یی اجتماعی با مراسم و آداب سروکار دارد، در نظام تئوکراسی بیش از نظام دموکراسی مجال تحقق و توسعه می‌یابد. از همین‌روست که دموکراسی و حتی مونارشی هم برای دوام و بقای خویش احیاناً سرنوشت خود را با آن پیوند می‌دهد و از آن برای خود نقطهٔ اتکا می‌سازد، و از این پیوند، نقطهٔ ضعف هر یک از شیوه‌ها دیگری را نیز تحت‌تأثیر می‌گیرد. معهذا، نظام تئوکراسی به هر اندازه که در حیات دینی اقوام و در طرز معیشت و حکومت آنها تأثیر می‌گذارد در نزد آنها امکان گریز از تاریخ را تحقق می‌دهد و در سیطره‌یی دیر پای یا زودگذر که دارد زمان عینی را به زمان ذهنی مربوط می‌سازد.

در باب بنیاد فرمانروایی، قول به میثاق اجتماعی + و همچنین قول به التزام مصلحت + نیز در مقابل قول به مبنای تئوکراسی به بیان می‌آید. اقوال دیگر نیز در این باره اظهار شده است و شاید بعضی از این اقوال هم به توجیه وضع موجود یا تقریر اشکال در

+ Divine Right, Anarchy, Social Contract, Expediency

رهایی از آن ناظر باشد، اما خوض در جزئیات این مباحث از حد سیر در قلمرو ادیان خارج می‌نماید. گفتهٔ افلاطون در این باب هشداری حکیمانه است که می‌گوید (**مرد سیاسی /۲۹۷**) اشتغال به این مقالات در شأن همه کس نیست. اما این نکته که تئوکراسی هم مثل دموکراسی تاریخ را از سلطهٔ مطلقهٔ فرمانروا ایمن نمی‌دارد مبنی بر آن است که فرمانروا به هر نام که حکم می‌راند فقط در حد پایبندی به وجدان اخلاقی می‌تواند از وسوسهٔ حصر قدرت و از علاقه به اعمال سلطهٔ مطلقه برکنار بماند، اما جوهرهٔ اخلاصی که لازمهٔ حیات دینی است حکم وجدان را بر فرمانروا تحمیل می‌کند، و آنجا که این حکم نافذ نیست فقدان «آن‌حاکم» را نشان می‌دهد.

به هر حال اگر هنر فرمانروایی، چنانکه افلاطون (**مرد سیاسی /۲۹۷**) ادعا می‌کند، خاص عده‌یی بسیار قلیل یا فقط یک فرد باشد، التزام به رعایت حق افراد رؤیایی خواهد بود که تعبیر آن جز به زمان ذهنی تعلق ندارد. دموکراسی هم با قول به حق الهی فرمانروا و الزام مونارشی، هر چند شروط و اوصاف غیر عملی نظریه پردازان آن را از استعداد تبدیل به سلطهٔ مطلقه قابل انفکاک نشان دهد، به هر حال با نفی نهایی نقش فعّال عامه، منجر به تسلیم به لوازم قول به نظریهٔ قهرمان‌ستایی که در عین حال مقبول طبع عامه نیز هست می‌شود، و بدین گونه با آنچه در مورد تئوکراسی جنبهٔ ضعف تلقی می‌گردد تلاقی می‌کند و تفاوت آنها از بین می‌رود.

بحث در طرز تلقی از تاریخ هم در آنچه به خارج از قلمرو حیات دینی مربوط می‌شود البته در این مقال مطرح نیست و جای دیگر در این باب سخن گفته‌ام [۷۶۷]، اما در آن ادیان که قایل به تکرار ادوار در تاریخ شده‌اند غالباً عصر خیر و کمال تام را در آغاز ادوار و مقارن با دوران تجلی و حضور آلهه در امر خلقت می‌شمرند، چنانکه پایان عالم را هم در بروز یک فاجعهٔ عام عالم تلقی می‌کنند که طوفان و باد و سیل و آتش و حتی قحطی از آن جمله است، و چنان می‌نماید که بمب اتم هم در اساطیر آیندهٔ این اقوام از برای توجیه خاتمهٔ ادوار عالم تصویری از آخرین نقشهای عمده را خواهد داشت.

به هر صورت مصایب تاریخ، که قول به تراجع ادوار و اعتقاد به ظهور منجی از فروع و لوازم آن محسوب‌اند، واقعیتی است که انسان برای فرار از آن احیاناً از قلمرو تاریخ به دنیای اسطوره عقب‌نشینی می‌کند و در خارج از قلمرو زمان عینی تاریخ را نیز تحمل می‌کند، و با احساس آزادی اراده‌یی که ترس از گناه و ملامت وجدان را در ارتکاب هر چه خلاف اخلاق محسوب است به وی القا می‌کند خود را در آنچه در

تاریخ روی می‌دهد مسئول احساس می‌نماید و نقش و تأثیر خود را غیر قابل انکار می‌یابد، و برای آنکه جاذبهٔ واقعیت او را به وسوسهٔ خطا نیندازد از روی «خودآگاهی» و در هنگام ضرورت با وجدان آرام از زمان عینی به زمان ذهنی پناه می‌برد.

با این حال تاریخ، که حیات دینی مخصوصاً در ادیان الهی آن را تحقق مستمر مشیت و عنایت در احوال عالم و انسان تلقی می‌کند، توالی امتها و دولتها را هم مثل توالی نسلهای انسانی می‌یابد که دایم به حکم ضرورت ولادت می‌یابند، دوران رشد و ذبول را طی می‌کنند و بالأخره جای خود را به امتها و نسلهای دیگر می‌سپارند و خود طعمه مرگ می‌شوند ـ مثل سلّول زنده که می‌میرد و سلول دیگر جای آن را می‌گیرد و حیات همچنان ادامه می‌یابد. البته چشم‌انداز این دیدگاه عبرت‌انگیز، تاریخ را صحنه‌یی پرتحرک نشان می‌دهد که لاجرم صحنهٔ یک نمایش لغو و یک بازی سرسری نیست. برای آن کس که از نظرگاه حیات دینی به این صحنه می‌نگرد همه چیز در این چشم‌انداز ناظر به ادراک کمال و متوجه به تحقق یک غائیت است. هر چه روی می‌دهد و هر چه روی نمی‌دهد جزئی از یک نقشه و طرح کلی است که ارادهٔ انسان فقط با ادراک مسیر آن می‌تواند در آن تأثیر بگذارد، و آن تأثیر نیز در طول امتداد تاریخ البته از تبدلی که نتیجهٔ تأثیر عوامل دیگر است بر کنار نمی‌ماند. آنچه سرانجام تحقق می‌یابد طرح و نقشهٔ ازلی است که وجود انسان و ارادهٔ او هم، از دیدگاه حیات دینی، جزئی از آن است. اینجاست که مشاهدهٔ طلوع و غروب دولتها و امتها به مورخ حکیم این عبرت را تلقین می‌کند که هم رشد و غلبهٔ قدرتها مهلت و مدت دارد و هم حوصلهٔ تحمل کسانی که از جانب آنها با تضییق و تحدید مواجه می‌شوند بالأخره به پایان می‌رسد ـ وتأثیر و واکنش خود را ظاهر می‌کند.

یادداشتها

۱- در مورد سابقهٔ لفظ در استعمال لغوی از جمله مقایسه شود با قول ابن‌عربی: ادین بدین الحبّ انی توجهت رکائبه فالحبّ دینی و ایمانی ~ و قول ابوالعلاء: افیقوا افیقوا یا غواة فانّما دیاناتکم مکرٌ من القدماء. در باب مفهوم حنیف در قرآن کریم (۱۳۵/۲)، مقایسه شود با اشارت شیخ طوسی: الحنیف، المائل عن الادیان الباطله الی الدین الحق ~ (مجمع‌البیان ۲۱۵/۲). استعمال لفظ دین در مفهوم عقاید قدما و غیر ادیان الهی در نزد اهل تفسیر محل بحث و تحقیق است. از جمله در سورهٔ مبارکهٔ توبه اشارت کریمهٔ: الهدی و دین الحق (۳۳/۹) را محققان عبارت از اسلام دانسته‌اند ولیکن ادیان سابق بر اسلام را، که به حکم قرآنی در ادوار مقدم بر بعثت رسول خدا پیروی از آنها مستوجب جزا بر وفق ثواب محسوب شده است و یهود و نصارا در عهد قبل از بعثت از آن قبیل بوده‌اند، هم ملحق به آن شمرده‌اند و آن همه را در مقابل آن‌گونه عقاید تلقی کرده‌اند که دین باطل محسوب می‌شود و جزای پیروی از آنها عقاب الهی است نه ثواب (رک: طبرسی ۲۴/۳). در مورد کریمهٔ: لکم دینکم ولی دین (۶/۱۰۹) هم هر چند لفظ متضمن معنی جزا نیز ممکن به نظر می‌رسد قولی هم هست که اشارت به اعتقاد کفرآمیز مخالفان نیز در لفظ هست (ایضاً طبرسی ۵۵۳/۵). مقایسه شود با فخر رازی، التفسیر الکبیر ۱۴۷/۳۲. در کریمهٔ: انّ الدین عندالله الاسلام (۱۹/۳) محققان دین را در مفهوم طاعت گرفته‌اند (مجمع‌البیان ۲۴۱/۱) که جزای آن داعی ثواب است، چنانکه آیهٔ شریفهٔ: الذین فرّقوا دینهم (۱۵۹/۶؛ ۳۰/۳۲) را نیز که بعضی علما ناظر به افتراق یهود و نصارا بر وجه مذکور در حدیث افتراق امت شمرده‌اند (از زمخشری، الکشاف ۸۲/۲)، علمای دیگر در مفهوم عام شامل تمام کسانی دانسته‌اند که اصحاب بدعت و اهل شبهه بوده‌اند (مجمع‌البیان ۳۹۸/۲) و به ادیان مختلف گراییده‌اند، بعضی بت، برخی آتش و پاره‌یی آفتاب را پرستش کرده‌اند (ایضاً مجمع ۳۰۴/۴)، و از این طرز استنباط پیداست که به هر حال عقاید و عادات باطل هم خواه از باب توسع یا بر سبیل تفریع

و خواه از جهت تداول در استعمال به این نام خوانده شده است. در کریمهٔ لکم دینکم ~ بر موجب قولی از امام فخر، دین مشرکان **همان‌عادات** آنهاست که از آباء و اهواء **قوم** مأخوذ بوده است، (**التفسیر الکبیر** ۱۴۷/۳۲) چنانکه در مورد کریمهٔ لیظهره علی الدین کلّه (۳۳/۹) هم با توجه به تصریح بر کراهیت مشرکین، دین در مفهوم عام و کلی شامل تمام ادیان تلقی شده است (زمخشری، **الکشاف** ۲۶۵/۲) و این ملاحظات استعمال عنوان **دین‌رادرباب** عقاید باطل در مباحث مربوط به علم ملل و نحل و تاریخ ادیان قابل توجیه می‌سازد و به هر حال لفظ در مفهوم مشابه در زبان فارسی هم سابقه اش به‌لفظ اوستایی Daena دئنامی‌رسد. (GIP, I / 107, 270, II/ 644.)

اعتقاد عامهٔ مسلمین در باب ادیان مختلف در مفهوم عام آن در روایات اهل تفسیر هم انعکاس دارد. از جمله: قال قتاده و مقاتل: الادیان ستة، واحدالله تعالی و هو الاسلام و خمسة للشیاطین (الفخر الرازی، **التفسیر الکبیر** ۱۸/۲۳). و قال ایضاً: الادیان خمسة منها للشیطان اربعة، و واحد للرحمن: الصابئون و هم یعبدون الملائکه، والمجوس و هم یعبدون النار، والذین اشرکوا یعبدون الاوثان، و الیهود و النصاری (همان مأخذ ۱۰۵/۳). در بین اعراب توجه به آسمان گاه در حکم نفی آلههٔ ارضی بوده است: و من ذلک حدیث الامة التی قال لها رسول الله صلی الله علیه و سلّم: این ربک؟ فاشارت الی السماء فقال انّها مؤمنه لانّه فهم منها انّ مرادها نفی الآلهة الارضیّه التی هی الاصنام لااثبات السماء مکاناً لله عزّوجل (**الکشاف** ۱۰۹/۳).

۲ - آن گونه که از روایت ابن الندیم بر می آید در جزو کتب خزانهٔ مأمون کتابی بوده است شامل خلاصهٔ ترجمه‌یی از شرایع و مذاهب، و غیر از اطلاعات در باب کتب انبیا و صحف تورات و انجیل متضمن ذکر اختلافات فرقه‌های پیروان این شرایع هم می‌شده است و احمد بن عبدالله بن سلام مولی امیرالمؤمنین در نقل آن به آیات و احادیث هم رجوع کرده است و چنان می نماید که قسمتی از آن مأخوذ از اقوال کسانی از اهل کتاب بوده است که به اسلام می‌گرویده‌اند (**الفهرست**، طبع مصر/ ۳-۳۲). برای نمونهٔ مجالس مناظرات عصر مأمون رک: **بیان الادیان**/۱۸، داستان **گجستک** ابالیش، و تفصیلی که جای دیگر در باب آن هست: **دو قرن سکوت**، چاپ چهارم /۶-۳۳۵. در باب ارزش این مباحث به عنوان ایساغوجی نسبت به علم کلام مقایسه **شود** با همین گفتار، یادداشت شمارهٔ **۲۱۴**.

۳ و ۴ - برای روایات هرودوت در باب طوایف تراکیه، رک: **تواریخ**، کتاب چهارم. در باب میزان اعتبار روایات وی مقایسه شود با:

Spiegelberg, *Die Glaubwürdigkeit von Herodots Berichte über Ägypten*, 1923.

جهت ارزیابی تاریخ هرودوت و اطلاعات دیگرش در باب اقوام و ادیان مقایسه شود با مقالهٔ «از هرودوت در تاریخ چه می توان آموخت؟»، **نقش برآب**/ ۱۷۰ و ما بعد.

5, 6 - M. Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, I/ 109.

W. Durant, *Ceasar and Christ*, Chap. 23.

7- E. Renan, *Marc- Aurel/ 579.*

۸ - در باب روایات این فضلان که مخصوصاً از جهت نقل تفصیلات مربوط به عقاید و آداب و اخلاق طوایف روس در آن ادوار جالب است رک: یاقوت، **معجم البلدان** ۳/۸۳—۷۹.

9- A. Bauquet, Comparative religion /16- 20.

۱۰ و ۱۱ - برای **ارزیابی** اجمالی از اقوال مورخان و متکلمان در باب عقاید و دیانات اقوام رک: **کارنامهٔ اسلام** /۹۶-۹۴. در باب آثار مورخان مخصوصاً رک: **تاریخ ایران بعد از اسلام**/۴۲-۲۰ و ۱۳۳-۱۲۹. جهت بررسی میزان دقت مسلمین در تاریخ نگاری مقایسه شود با: **تاریخ در ترازو**/ ۷۱-۶۶.

۱۲ - برای تفصیل بیشتر در احوال و آثار وی رک: **یادداشتها و اندیشه‌ها**/۱۱۷-۱۰۹. عنوان ملل و نحل قبل از شهرستانی هم در باب عقاید و اهواء اصحاب دیانات و آراء معمول بوده است. از آن جمله است قول **الخوارزمی: الفصل الخامس** فی اسامی ارباب الملل والنحل المختلفه، **مفاتیح العلوم**/ ۳۷-۸. در باب الزام یا **تحذیر** عوام از **خوض** در علم کلام هم اقوال مختلف است. در مقابل قول غزّالی که در اواخر عمر **الجام العوام عن الخوض فی علم الکلام** را نوشت، بسیاری علما ایمان تقلیدی را مقبول نمی‌دانند و تحقیق در اصول عقاید را برای نیل به ایمان الزام می‌کنند (**شرح تجرید فارسی**، استاد شعرانی/۵-۵۹۴)؛ مقایسه شود با: **سرّتنی** ۲/۸۷۴.

۱۳ - روایت معروف ناظر به توجیه مفهوم سبعینی مبنی بر شرکت این تعداد از علما و احبار قوم در نقل این مجموعه به زبان یونانی، در شکل متداول آن افسانه‌آمیز می‌نماید، معهذا در اینکه اشخاص مختلف با شیوه‌های متفاوت در انشاء، اجزای مجموعه را ـ شاید در زمانهای مختلف ـ ترجمه کرده‌اند شک نیست. در باب روایت مذکور در متن با بعضی معلومات مفید دیگر، رک:

G. A. Sarton, *History of Science,* 1956, II/ 213- 215.

همچنین برای اجمالی مفید در باب نقل تورات به یونانی و بحثی در بارهٔ یهود یونانی‌زبان در عصر هلنی، مقایسه شود با:

C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks,* 1934.

14 - F. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism* /11.

15- Ph. Hittī, *Islam and the West* /55- 56.

۱۶ - عنوان کتاب دبروس (۱۷۰۹ - ۱۷۷۷) که اکنون دیگر کهنه است بدین گونه است:

De Bross, *Le Culte des dieux fetiches*, 1760.

مراد از فتیش هم که در اینجا به عنوان خدای مصنوع خوانده شده است هر شئ مادی و جسمانی است که در اعتقاد بدویان به‌طور موقت یا مستمر جایگاه روحی واقع شده باشد. لفظ فتیش به سبب آنکه مکرر در معانی مختلف و خارج از موضوع به کار رفته است اکنون دیگر در تاریخ ادیان از لحاظ علمی متداول نیست؛ مقایسه شده نیز با:

V. Ferm, *An Encyclopedia of Religion* /277.

۱۷ - در کتاب معروف وی آنچه در اینجا مورد ارجاع است نسخهٔ ملخص است که خود کتابی بسیار مفصّل محسوب است:

J. G. Frazer, *Golden Bough,* Abridged Version, reprent 1970.

جیمس جرج فریزر (۱۸۵۴ - ۱۹۴۱) در بررسی عقاید و رسوم اقوام بدوی عالم و جوامع بشری تحقیقات وسیع کرد و از مطالعات خویش به این نتیجه رسید که دیانات و عقاید عامل عمده‌یی در رفتار انسانی و در تثبیت و انسجام احوال اجتماعی است، حتی خرافات و اوهام هم لااقل در تحکیم اعتقاد عامه به حکام خویش و همچنین به مبانی خانواده و مسائلی چون ازدواج و مالکیت تأثیر داشته است و غالباً موجب رعایت نظارت دقیقتری در اخلاق مربوط به روابط جنسی و در حیات انسانی شده است، مطالعات جدیدتر هم اکثر به تأیید نظریات وی ــ یا غالب آنها ــ منتهی شده است. برای تفصیل مخصوصاً در مسئلهٔ خرافات، رک:

J. G. Frazer, *Psyche's Task,* London, 1909.

۱۸ - از آن جمله است اینکه ترجمهٔ لفظی را که نزد قوم در مفهوم مشابه به معنی روح به کار می رود غالباً به جای آنچه در انجیل «خدا» گفته می شود استعمال کرده اند. مجرد این ترجمه خود بدون شک موجب سوءتفاهم برای هر دو طرف می توانسته است بشود. گرانت آلن در کتابی که راجع به تحول مفهوم خدا نوشته است در این باب از قول دف مکدونالد این معنی را به این عبارت نقل می‌کند.

D. Macdonald: ~ in all our translations of scripture, where we found the word god we used *Mulungu;* But this word is chiefly used by the natives for spirit. (cf: Grant Allen, *The Evolution of the Idea of God/* 19.)

19 - Solomon Reinach, *Orpheus,* Paris, 1928/ 8- 9.

۲۰ - قول به شباهت بین ذهنیّت (mentality) انسان بدوی با ذهنیت کودک بعدها نزد لوسین لوی برول Lucien Levy Bruhl دانشمند فرانسوی (۱۸۵۷ - ۱۹۳۹)؛ و همچنین نزد گ. واندر لیو محقق هلندی (۱۸۹۰ - ۱۹۵۹) در تحقیق مربوط به پدیدارشناسی ادیان نیز دنبال شد؛ مقایسه شود با:

Kees, W. Bolle, «Animism», in: M. Eliade, *Encyclopedia of Religion,* vol. I/ 296- 302.

21- M. Leenhardt, in: M. Gorce- R. Mortier, *Histoire genérale des religions,* ed. A. Quillet, Paris, 1948, vol. I/ 109.

۲۲ - زیگموند فروید توتم را رمز تصور انسان بدوی نسبت به پدر می دانست و رسم کشتن و خوردن آن را با مراسم خاص در بین طوایف مزبور ناشی از همین امر که صورت دیگر آن را در اسطورهٔ ادیپوس نشان می داد ذکر می‌کرد. کلود لوی اشتراوس که تفسیر او در این باب در کتابی موسوم به آیین توتم

(Totemisme) دیدگاه تازه‌یی را مطرح کرد، مدعی شد که توتم را بیشتر باید نوعی طرز تفکر در تلقی تقابل بین انسان و صنعت تلقی کرد. برای نقد و بحثی جامع در باب رأی وی رک:

E. R. Leach (ed.), *The Structural study of Myth and Totemism*, London, 1967.

در مورد نقد و بحثی در رأی زیگموند فروید مقایسه شود، از جمله، با:

A. A. Goldenweiser, *History, Psychology and Culture*/ 201- 208.

۲۳ - البته حیات دینی چون امر وجدانی است چنانکه باید در تعبیر بلاواسطه نمی‌گنجد و اسناد و برگه‌هایی که از آن در قول و نوشته باقی می‌ماند تمام حقیقت را بیان نمی‌کند. معهذا تنها طریق قابل اعتماد هم در این زمینه برداشت تاریخی است. مقایسه شود نیز با:

M. Gorce- R. Mortier, op. cit. I/ 205.

۲۴ - برای تفصیل در باب این مسئله مقایسه شود با: **تاریخ در ترازو**، چاپ اول، ۲۲۲/۱۳۵۴ و مابعد. چاپ دوم کتاب به سبب دستکاریهای عمدی ناشر، در این مورد و در هر مورد، باید با چاپ اول مقایسه شود.

۲۵ - ابن تیمیه، **مجموعة تفسیر شیخ الاسلام**، طبع بمبئی/ ۹-۲۷۸؛ ۴۵۴-۴۵۰.

26- Grant Allen, *The Evolution of the Idea of God*/ 23.

27- S. Reinach, *Orpheus*/ 4 seq.

۲۸ - برای تفصیل این احتجاجات و مناظرات فرضی رک: شهرستانی، **الملل والنحل**، ترجمهٔ فارسی/۲۳۵-۲۱۲.

29- S. Reinach, Orpheus/ 4.

30, 31- M. Eliade, *Histoire des croyances* etc. vol. I/ 20- 21, 26.

۳۲ - الفخرالرازی: واعلم، انه لادین اقدم من دین عبدة **الاوثان** وذلک لانّ اقدم الانبیاء الذی نقل الینا تاریخهم هو نوح علیه‌السلام و هو انّما جاء بالردّ علیهم علی ما اخبر الله تعالی عن قومه ~ فعلمنا انّ هذه المقاله موجودة قبل نوح علیه‌السلام و هی باقیة الی الآن (**التفسیرالکبیر ۱۰۳/۲**). در این تقریر تمسک به نقل بدون رجوع وارجاع به آثار باقیه و قصص و اساطیر، از جهت بررسی تطبیقی برای مورخ ادیان جالب است اما امام **فخر** از شیوهٔ متکلمان در این طرز تقریر نمی‌توانسته است عدول کند.

۳۳ - و همین جاهلیت است که در سورهٔ مبارکهٔ **احزاب(۳۳/۳۳)** از آن تعبیر به الجاهلیة الاولی شده است: قال الزمخشری: الجاهلیة الاولی هی القدیمه یقال لها الجاهلیّة الجهلاء وهی الزمن الذی ولدفیه ابراهیم علیه‌السلام ~ و قیل ما بین آدم و نوح ~ والجاهلیة الاخری ما بین عیسی و محمد علیهما الصلاة والسلام، و یجوز ان تکون الجاهلیّة الاولی: جاهلیة الکفر قبل الاسلام والجاهلیة الاخری الفسوق والفجور فی الاسلام (**الکشّاف ۵۳۷/۳**).

۳۴- مسعودی: ان اجل الامم عظمائهم کانوا فی سوالف الدهر سبعاً یتمیزون بثلاثة اشیاء: بشیمهم الطبیعه،

وخلقهم الطبيعيه، والسنتهم .. (**التنبيه والاشراف**، طبع مصر/٦٧). ایضاً: فهذه الامم السبع کانت متمیزة بعضها من بعض ~ کلّ امّةٍ منها یعظمون اصناماً جعلوها مثالاً لآلهة غیر الآلهة التی کان یحل مثلها وخلقهم الطبیعیه، والسنتهم.. (**التنبیه والاشراف**، طبع مصر/٦٧). ایضاً: فهذه الامم السبع کانت متمیزه: ١) الفرس؛ ٢) الکلدانیون؛ ٣) الیونانیون و الروم والصقالبه والافرنجه؛ ٤) نوبیه؛ ٥) اجناس من الترک؛ ٦) اجناس الهند والسند؛ ٧) الصین والسیلی (/٧٣—٦٧).

۳۵ - شهرستانی، **الملل و النحل** ۸۱/۳ - ۷۹؛ مقایسه با: مسعودی، **مروج الذهب** ۳۰۹/۱.

۳۶ - لاهیجی، **شرح گلشن راز** /۸-۶۴۷. در نزد **سایراقوام** هم به اصنام به همین نظر نگریسته می شد. آن گونه که از اعتذارنامهٔ ارنوبیوس: Arnobius, *Adversus Gentes*, V/ 17, 19 از نویسندگان مسیحی عهد دیوکلسیان برمی آید، مشرکان قوم در جواب نصارا که آنها را بر پرستش آنچه مصنوع خود آنها نیست ملامت می‌کرده‌اند بر سبیل اعتذار جواب می داده‌اند که هرگز طلا و نقره و فلزی را که این مثالها از آن چیزها به وجود آمده‌اند نمی پرستند بلکه آلهه‌یی را که درون آنها جای گرفته‌اند نیایش می‌کنند و این هم در واقع توسل است برای نیایش خداوند. رک: *Hasting's ERE*, 7/ 113. درباب ارنوبیوس رک: دائرة المعارف بریتانیکا ج۲/۴۲۱. در باب طرز تلقی اعراب جاهلی از اجرام و تماثیل به عنوان شفیع و واسطه در توسل در درگاه خداوند مقایسه شود با: الفخرالرازی، **التفسیر الکبیر** ۱۱۳/۲. در باب مفهوم عبادات بت پرستان مقایسه شود با طعنی که در حق آنها رفته است از باب رکاکت قولشان (**بیان الادیان** /۱۹).

۳۷ - ابن ابی الحدید، **شرح نهج البلاغه** ۱۱۷/۱ ~؛ مقایسه شود با: **الملل والنحل** ۸۹/۳-۸۶.

۳۸ - الفخر الرازی: قال ابن‌عباس: کانت قریش یطوفون بالبیت عراة یصفرون و **یصفقون**: قال مجاهد کانوا یعارضون النبی ~ فی الطواف و یستهزئون به و یصفرون و یخلطون علیه طوافه و صلاته (**التفسیر الکبیر** ۱۵۹/۱۵).

۳۹ - جرجی زیدان، **تاریخ التمدن الاسلامی** ۲۳۸/۳.

40- Ryckman, *Les Religions arabes preislamiques*, 1951/ 18.

۴۱ - در واقع هر چند عزی وابسته به غطفان بود نیایشگاه او واقع بود در وادی النخله بر سر راه طایف به مکه. اینکه حتی لخمیهای حیره هم به نیایش او توجه داشته‌اند حاکی از اهمیت و شهرت او در قبایل قوم است. برای تفصیل در باب وی رک.

F. Buhl, in *Shorter Encyclopedia of Islam*/ 617- 18.

42- Wellhausen, Reste arabischen *Heidentums*/ 75.

۴۳ - **الفخرالرازی**: جاء فی کتاب دیانات العرب انّ النبی صلی الله علیه و سلّم قال لعمران بن حصین: کم لک من اله؟ قال: **عشرة**. قال: فمن لغمّک و کربک و دفع الامر العظیم اذا نزل بک من جملتهم؟ قال: الله. قال علیه السلام: مالک من الهٍ الاّ الله. **التفسیر الکبیر** ۹۹/۲.

۴۴ - **تاریخ الیعقوبی** ۲۱۳/۱. کریمهٔ: و من الناس من یتخذ من دون الله انداداً یحبونهم کحب الله

(۱۶۵/۲)، در واقع بیعلاقگی اعراب جاهلی را به حسّ خالص دینی نشان می دهد. مقایسه شود با: فخرالرازی، التفسیرالکبیر ۲۳۰/۴.

۴۵ - ابشیهی، المستطرف ۹۶/۲.

46- S. Reinach, *Orpheus*/ 26, 421.

47- Grant Allen, *The Evolution* etc./ 227.

۴۸ - اقرب الموارد ۱۳۵۵/۲. مقایسه با: نلینو، تاریخ نجوم اسلامی، ترجمهٔ استاد احمد آرام/۱۵۹ ~، ۳۸۹ ~

۴۹ - شهرستانی، الملل و النحل متن عربی ۸۵/۳.

۵۰ - تاریخ الیعقوبی ۲۱۱/۱.

۵۱ و ۵۲ - ابن‌تیمیه، الرد علی المنطقیین /۳۸۷. در باب عقاید صابئه در الملل والنحل شهرستانی و در باب معابد آنها در نخبة‌الدهر دمشقی اطلاعات جالبی آمده است. برای اجمالی از احوال و آراء آنها رک:

B. Carra de Vaux, in *Sh. E. I.*/ 477- 8.

۵۳ - ابن تیمیه، الرد علی المنطقیین/۲۸۷. مقایسه شود با مسعودی، مروج الذهب۳۸۷/۱.

۵۴ و ۵۵ - الفهرست /۳۸۴؛ مسعودی، مروج الذهب ۹/۱ - ۳۷۸. مقایسه شود با ابوالمعالی: بیان الادیان که مذهب فلاسفهٔ یونان را مذهب صابیان می خواند، با تفصیلات در باب هیاکل و آداب آنها/۲۱ - ۲۰.

۵۶ و ۵۷ - شهرستانی، الملل والنحل، تحقیق عبدالعزیز محمد الوکیل، قاهره ۶۴/۲، ۱۱۱.

۵۸ - در باب نقش صابیئن حران در نشر علوم در جهان اسلام رک: دکتر ویکتور الکک، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات طهران. ۳ - ۱۳۴۲ ،مقایسه‌شود با: دنبالهٔ جستجو/ ۲۷۳ - ۲۶۸.

۵۹ - در بین بومیان سیبری مراسم و آیین شمنی مورد مطالعه واقع شده است. نزد بعضی از این طوایف از جمله طوایف یاکوت وبوریات فرق است بین شمنهای سفید و شمنهای سیاه. دستهٔ نخست با ارواح خبیث و موذی مربوط بوده‌اند و دستهٔ دوم با خدایان قوم. چیزی از رسوم آیین شمنی، البته نه بدان گونه که در سیبریه و نواحی آلتایی معمول بوده است، نیز در نزد اقوام هند و اروپایی وجود داشته است. شمن در نزد مغولان قامان خوانده‌می‌شده است که ظاهراً صورتی از همان لفظ شمن باشد. مقایسه شود با: جهانگشای جوینی ۴۳-۵/۱. لفظ شمن هم به عقیدهٔ بعضی محققان در زبان تنگوز باید از زبان سنسکریت وارد شده باشد. برای تفصیل در هر دو مسئله رک:

M. Eliade, *Chamanisme*, 1951/ 338 seq. 430- 33.

Idem. *Shamanism:* An Overview, in M. Eliade, *Encyclopedia* 13/ 205.

مذهب منسوب به بوذاسف هم در روایات مسلمین سمنی خوانده شده است. خوارزمی: السمنیه هم اصحاب سمن و هم عبدة اوثان ~ و یزعمون انّ نبیّهم بوذاسف ~ مفاتیح العلوم، طبع مصر،

۲۵/۱۳۴۲. مقایسه شود با: **الفهرست/۴۸۴**، ۴۹۲. به تعبیری دیگر مبنای وجودی و اساس آیین شمن مبنی است بر تصور ضرورت ارتباط با عوالم غیبی و نامرئی مقایسه شود با:

M. Gorce- R. Mortier, op. cit. I/ 158.

۶۰-این قول نیبرگ نزد هنینگ مورد نقد واقع شده است و برخی هم دو باره به تأیید آن پرداخته اند. نیز مقایسه شود با:

M. Eliade, *Histoire des croyances* etc. I/ 323.

۶۱ - **حدودالعالم**، طبع دکتر منوچهر ستوده/۵۴.

۶۲ - **البدء والتاریخ ۲۱/۴**. مقایسه شود نیز با: **مروزی، طبایع الحیوان: ابواب فی الصین والترک والهند، ۱۳/۱۹۴۲**.

۶۳ - برای آیین شمنی نزد مغول رک: اشپولر، **مغول در ایران** /۱۸۵. در باب آیین شمنی نزد ترکان باستانی رک:

Barthold, Histoire des Turcs d' Asi centrale/ 14.

۶۴ و ۶۵ - الفخر الرازی، **التفسیر الکبیر** ۴/۳۰ — ۱۴۳؛ و مجمع البیان ۳۶۴/۴.

۶۶، ۶۷، ۶۸ - ابن الاثیر، **الکامل فی التاریخ** ۳۸/۱؛ ابن تیمیه، **الرّدعلی المنطقیین** /۷ - ۳۸۵؛ **مجمل التواریخ والقصص** /۹۸، ۱۰۳، ۱۸۹.

69- M. Eliade, op. cit. I/ 41- 42.

۷۰ - الفخرالرازی، **التفسیرالکبیر** ۱۴۳/۳۰.

71, 72, 73- *Hasting's ERE*, 7/ 113, 127, 113.

74- S. N. Kramer, *History Begins at Sumer*, 1959.

75- D. Saurat, *Histoire des religions*/ 110- 112.

۷۶ و ۷۷ - شهرستانی، **الملل و النحل** ۱۱۲/۳ - ۱۰۹. در باب مناظرات حنفا و صابئه رک: همین مأخذ ۱۰۲/۳ - ۶۷. مقایسه شود نیز با یادداشت ۲۸ همین کتاب.

۷۸ - مسعودی، **اخبارالزمان** /۱۰۲. مقایسه شود با /۳-۲۴۲. لفظ فرعون Pharaon در اسناد قدیم مصر به صورت په‌رعا peraa مذکور است -که به معنی «خانهٔ بزرگ» بوده است. ظاهراً در آغاز به جای نام فرمانروا بر سبیل تکریم و تأدب از وی به خانهٔ بزرگ -تقریباً مرادف آستانه و جناب- یاد می‌کرده‌اند و فقط از اوایل هزارهٔ نخست این نام بر وجه مجاز به صاحب‌خانه اطلاق شده است. عبرانیان ظاهراً اولین کسانی بوده‌اند که وی را به این نام خوانده‌اند. برای تفصیل بیشتر در این باب رک:

Paul Poupar (ed.), *Dictionnaire des religions*, 1984/ 1319.

۷۹ - اینکه مطالعهٔ آثار مربوط به دیانت مصری احساس وجود نوعی تجانس را در مجموع عقاید قوم به مورخ القا نمی‌کند بدون شک ناشی از تحول طولانی این عقاید در توالی سلاله های عدیدهٔ فراعنه در مصر است. برای تفصیل رک:

M. Gorce- R. Mortier (ed), op. cit. I/ 205.

80- M. Eliade, op. cit. I/ 205.

81- Maspero, O. *The Dawn of Civilization*/ 639.

در باب ستاره‌پرستی مصریان و اعتقاد آنها به الوهیت اجرام و کواکب رجوع شود به همین مأخذ/95 - 86.

۸۲ - مراسم نیایش گاو آپیس Apis ازخیلی قدیم در نزد مصریان باستانی رایج بود و ظاهراً در هزارهٔ اول قبل از میلاد شهرت عام یافت. این گاو که در آغاز خدای باروری محسوب می‌شد بعدها با پتاح Ptah خدای صانع و سپس با اوزیریس osiris مربوط گشت. مراسم تدفین و تعزیت وی هفتاد روز طول می‌کشید. آیین انتخاب جانشین او نیز نوعی عید عمومی بود. برای تفصیل و مآخذ رک:

Paul poupar (ed), op. cit./ 72- 73.

۸۳ - اخناتون که این نام را به جای آمنحوتپ نام اصلی خویش برگزید خود و زوجه‌اش نفرتی تی را واسطهٔ بین عالم وآتون Aton (= خدای واحد که قرص خورشید مظهر آن است) می خواند. در سرود معروف او در نیایش خورشید اشارتی هست به اینکه هیچ کس آتون را مثل فرزندش اخناتون نمی شناسد و بدین گونه خود را فرزند خدای یکتا خواند. معهذا یکتاپرستی اخناتون ازمقولهٔ قول به خدایی واحد برای تمام عالم (=توحید monotheism)نیست، مثل یکتاپرستی قدیم قوم اسرائیل از مقولهٔ قول به خدای واحد خاص قوم واحد henotheism محسوب است. تفصیل بیشتر را، رک:

H. L. Lesco, «Egyptian Religion: An Overview», in: M. Eliade, Encyclopedia of Religion, vol. 5/ 43.

۸۴- درباب آداب ورسوم عبادات یونانیان وسابقهٔ بنای هیاکل درمفهوم مشابه با آراء صابئه، مقایسه شود با: الفخرالرازی، التفسیر الکبیر ۱۱۴/۲. در مورد هرمس مصری باید خاطرنشان کرد که این عنوان نخست بر خدای باستانی قوم به نام تحوت Thot اطلاق شد و بعدها سه بار تکریم متداول در هنگام ذکر نام او در عبارت مثلث التعظیم تلخیص گشت. مقایسه شود با:

Jean- Pierre Mahe, in Eliade, op. cit. 6/ 287.

۸۵ - از جمله زئوس Zeus =خدای آسمان بی کران که به قول هومر هم بر روشنی و هم بر تیرگی حکم داشت (ایلیاد ۱۹۲/۱۵)؛ همچنین هلیوس Helios خدای خورشید که آناکساگوراس حکیم چون آن را نه خدا بلکه کره‌یی از آتش خواند تکفیر شد. برای اکثر قوای طبیعت خدایی وجود داشت که بعضی مذکر و اکثر مؤنث بودند. تعداد آنها به سبب توهم وجود نیروهای نامرئی که بر عالم حکم می راند به قدری زیاد بود که ممکن نبود پر کاهی هم در بین آنها بگنجد. مقایسه شود با:

G. Murray, *Five Stages of Greek Religion*, 1930/ 50.

۸۶ - این اعتقاد به نیایش اموات را تایلور در فرهنگ بدوی (Primitive Culture,II/113.) یکی از شاخه‌های بزرگ دین انسانی تلقی می‌کند. هربرت اسپنسر در اصول جامعه شناسی آن را

اصل و منشأ تمام ادیان می‌خواند، و قول اخیر به وسیلهٔ پیروان خود او نیزمغایر با واقعیات تلقی شده است. از جمله رک:

Grant Allen, op. cit./ 36, 42.

در باب قهرمانان هم که برتر از انسان و فروتر از خدایان محسوب می‌شده‌اند پیداست که نیایش آنها صورتی از پرستش اجداد است. برای منشأ این رسم نزد یونانینها، رک:

L. R. Farnell, *Greek Hero- Cults and Ideas of immortalyty,* Oxford, 1921.

87- F. Challaye, *Petite Histoire des grandes religions/* 205.

۸۸ ـ آلبر ماله، تاریخ رم، ترجمه/۲۹. رناک خاطرنشان می‌کند که آیین باستانی قوم نوعی آیین فتیش را هم شامل می‌شده است: *Orpheus/* 143 ff. این طرز تلقی اکنون ارزش علمی ندارد. چنانکه تفسیر فوستل دوکولانژ مورخ فرانسوی هم در کتاب تمدن قدیم اکنون مورد قبول نیست. وی آیین قدیم روم را مبنای جامعه و دولت آن می‌دانست و تزلزل آن را سبب عمدهٔ تنزل قوم شمرد. با آنکه نتیجهٔ بحث وی را تحقیقات دیگر هم تأیید می‌کند جزئیات قول وی مورد تأیید نیست. به هر حال آیین قدیم قوم مخصوصاً مبنی بود بر خشیت و خضوع نسبت به ارواح موجود در اشیاء (numen= numeneia,) که همه جا از جمله در خانه و جنگل و چشمه و رودخانه حاکم بودند و با اجرای مراسم تقدیس و همراه با تقدیم نذور و هدایا عنایت و حمایت آنها جلب می‌شد. تعدادی مراسم و اساطیر باستانی اقوام هند و اروپایی هم به شکل خاص در رسوم نیایش قوم وجود داشت. بعلاوه با توسعهٔ قدرت روم در اطراف مدیترانه هم «ارواح» مورد نیایش آنها با «آلهه» مورد پرستش یونانیان به هم آمیخت، هم خدایان اقوام دیگر، و اقوال فلاسفه تدریجاً مبانی اعتقادات قوم را متزلزل کرد و دولت هم که خود آن در نزد رومیان یک بنیاد دینی محسوب می‌شد از نظارت بر عقاید و مراسم که متضمن تأمین صلح در داخل و اعمال جنگ در خارج بود باز ماند و مذاهب رایج در سوریه و آسیای صغیر، از جمله آیین میترا و آیین عیسی، تدریجاً آیین باستانی قوم را از بین برد و در واقع بنیادهای سنتی جامعه و حکومت را هم که موجب حفظ تعالی یا تعادل قوای روم بود چنان سست کرد که امپراطوری در مقابل اقوام وحشی شمالی از عهدهٔ دفاع از هستی خود برنیامد و روم تجزیه و مضمحل شد و امپراطوری آن سرانجام به امپراطوری کلیسا مبدل گشت. برای اجمال مفیدی در باب دین رومیان، رک:

Pierre Grimal, *La Civilisation romaine,* 1960/ 58 seq.

در باب بقایای اساطیر و رسوم و عقاید هند و اروپایی مقایسه شود با تحقیقات ژرژ دومزیل، از جمله:

G. Dumezil, *ĹHéritage indo- européenne à Rome,* 1949.

۸۹ ـ در بین علل و اسبابی که موجب نفوذ و نشر آیینهای شرقی در بین رومیان شد، علاقه به جستجوی یک نقطهٔ اتکاء معنوی بود. در عهد شروع انحطاط همان گونه که قانون روم از عهدهٔ حفظ

اصول قدیم برنمی آمد دین باستانی آن هم نیازهای روحانی مردم را نمی‌توانست تأمین کند. انتشار فلسفه قبول شرک را مشکل می‌کرد، و آشنایی با ادیان شرقی در مصر و سوریه و آسیای صغیر جاذبهٔ خاصی داشت. در باب اسباب و جهات دیگر رک:

F. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*, 1951/ 1- 46.

90- G. Dumezil, *Mythes et dieux des Germains*, 1939.

۹۱ - اهل تفسیر غالباً کریمهٔ ۱۷/۲۲ را مستند قول به شمول مجوس در حکم اهل کتاب نشمرده‌اند. معهذا به حکم آنچه گویند رسول خدا در مورد مجوس بحرین اشارت کرده بود در طی فتوح اسلامی با آنها معامله‌یی شبیه به اهل کتاب شد: پیغامبر ــ فرمود: سنّوا فی المجوس سنّة اهل الکتاب غیر ناکحی نسائهم ولا آکلی ذبائحهم. **بیان الادیان** /۱۶. همچنین مقایسه شود با: **سفینة البحار** ۵۲۷/۲ ــ ۹۲، ۹۳، ۹۴ - تفسیر فخرالرازی ۱۸/۲۳؛ بلاذری، **فتوح البلدان** /۳۰۲، ۴۰۷؛ سهروردی، **مجموعهٔ مصنفات**، طبع هنری کوربین /۳۰۰.

۹۵ - **تاریخ مردم ایران**، ج ۶۷/۱ - ۴۴، ۹۳ - ۴۸۹؛ **همچنین نه شرقی نه غربی** /۸۶ - ۵۱. برای نقد و بررسی تحقیقات غربی در این باب مقایسه شود با: دوشن گیمن، **زرتشت و جهان غرب**، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۰ ش.

۹۶ - قولی که به موجب آن آیین زرتشت را که در نواحی شرقی ایران پا گرفت باید همچون نوعی واکنش طالب دموکراسی در این نواحی در مقابل فئودالیسم رایج در بین مادهای نواحی غربی تلقی کرد مبنی بر داوریهای پیش پرداخته است و مبنایی جز مجرد وهم و حدس ندارد. نمونهٔ استدلال این طرز تلقی را که نظیر آن در نزد علمای شوروی غالباً گفته می‌شود در مقالهٔ ذیل تحت عنوان «میهن آیین زرتشتی» می‌توان یافت:

V. V. Struve, «Rodina Zoroastrizma», in: *Sovetskoe Vostokovedenie*, Moskova- Leningrad, 1948/ 5- 34.

۹۷ - از مجموع قراین و شواهد بر می آید که ظهور زرتشت درمحیط آریایی شرق ایران باید موجب انقلاب یا اصلاح مؤثری در حیات دینی عصر وی شده باشد. داستان ارجاسپ و مخالفت جنگجویان اطراف وی تصویری ازاین ناخرسندیهاست درمورد جبههٔ مخالف وی که نیایش خشم aêsma شعار آنها بوده است، زرتشت نسبت به آنها مکرر اظهار نفرت کرده است و خشونت آنها را در مراسم قربانی گاو انتقاد نموده است. جبههٔ مخالف در واقع به احتمال قوی دسته‌یی مردان جنگجوی بوده‌اند که جمشید (=یمه) را همچون بنیانگذار گوشتخواری و باده‌پیمایی پیروی می‌کردند. برای تفصیل بیشتر در باب احوال این جبههٔ مخالف و سازمان آنها، رک:

Wirkander, *Männerbund*/ 50 seq.

98- Duchesn- Guillemin, *Ormazd et Ahriman*/ 80.

99- Jackson, W. *Zoroastrian Studies*/ 35.

۱۰۰ - **الملل و النحل** ۳۸/۲. گویند یزدان در نفس خویش فکر کرد که اگر با او منازعی بود جلال احدیت چون توانستی بود و این فکر ~ مناسب طبیعت نور نبود از این فکرت ظلام حادث شد و این فکر را اهرمن گفتند ~ **الملل و النحل**، ترجمهٔ فارسی/۱۸۱.

۱۰۱ - تناقض در روایات و اخبار راجع به مزدک که گه‌گاه برای کسانی که جمع و تلفیق یا جرح و تعدیل این روایات را مشکل می‌یابند ممکن است موجب تردید در وجود تاریخی او گردد. و این اقوال که مخالف با اسناد موجود است برای بعضی مطرح هم هست:

H. Gaube, «Mazdak: Historical Reality or Invention?» in: *Studia Iranica* XI, 1982.

این نکته هم محقق است که عقاید و تعالیم منسوب به مزدک در روایات مأخوذ از اقوال موبدان غالباً تحریف یا به نحوی دور از واقع تفسیر شده است. برای بحث بیشتر در این باب رک:

M. Shaki, «The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidences», in: *Archiv Orientalia,* 1978.

۱۰۲ - **تاریخ مردم ایران** ۴۸۵/۱ - ۴۷۷، ۷۲ - ۵۷۱؛ **نه شرقی نه غربی** /۷۶ و مابعد.

۱۰۳ - در بین محققان عصر ما هم این نکته که آیین مزدک دنبالهٔ تعلیم مانی باشد گه‌گاه مطرح شده است. از آن جمله است قول بائوسانی:

in oriente il manicheismo sussiste nella Babilonia durante tutto il dominio Sasanide e ispira due secoli piu tardis, un altra formidabile eresia, quella ~ di Mazdak. (Bausani, A, Persia religiosa/ 107.)

و اگر خبر مربوط به سابقهٔ مزدک به عنوان موبد درست باشد صحت این تصور محل تردید است، و به‌هرتقدیر با وجود طرز تلقی قاطع موبدان از آیین مانی نمی‌توان تصور کرد مزدک در سلسله مراتب روحانی رسمی مرتبه‌یی داشته است و اعتقادی غیر از اعتقاد رسمی موبدان عصر می‌ورزیده است. تصور آنکه تعلیم وی بیشتر جنبهٔ اجتماعی داشته باشد بیشتر مقبول می‌نماید.

۱۰۴ - بیرونی در **الآثارالباقیه** چنین می‌گوید. عبارت وی که در طبع زاخائو نیست به وسیلهٔ فوک Fück از یک نسخهٔ خطی کتاب در استانبول نقل شده است و بدین گونه است: ~ والی هذا الاسم (= الزنادقه) تنسب المانویّه علی طریق المجاز والاستعاره. برای تفصیل رک:

Fück «Documenti Islamica inedita/ 70», cité par M. J., Molé in *Oriens,* 1961/ 19- 20.

۱۰۵ - از جمله مقایسه شود با مقالهٔ ذیل تحت عنوان: «آیا مانویّت یک دین ایرانی است؟»:

Sheftelowits, «Is Manichaeism An Iranic Religion», in: *Asia Major,* I, 1921/ 400- 490.

البته اینکه مانی پدر و مادرش هر دو ایرانی بوده‌اند و اینکه یک کتاب خود را به زبان ایرانی میانه نوشته است و مذهب او یکچند مورد حمایت پادشاه ایران واقع شده است و عناصر ایرانی متعدد هم در

مجموع تعلیم او وجود دارد این تردید را بی محل نشان می دهد. معهذا عناصر سامی و یونانی و مسیحی که در تعلیم او هست و سابقهٔ تربیت او در محیط عقاید غیر ایرانی: هم اموری است که در این باب قابل ملاحظه است. به هر تقدیر آیین مانی هر چند ایرانی است تنها بر سنتهای دینی ایرانی متکی نیست و عناصر غیرایرانی هم در آن قابل ملاحظه است. برای تفصیل در باب جنبه های مختلف آن رک: تقی زاده، **مانی و دین او**، تهران، ۱۳۳۵.

۱۰٦ - تقی زاده، **مانی و دین او**/۱۱. غیر از عناصر غیرآریایی که در تعلیم او احتمالاً مایهٔ سوءظن مغان بوده است تمایلات زروانی و میترایی تعالیم او هم ظاهراً موجب ناخرسندی کرتیر و موبدان از نشر این تعلیم بوده است و با چنین حالی انصراف تدریجی پادشاه درباب مانی ازحمایت اوقابل فهم است. در مورد این جنبه های تعلیم او مقایسه شود با:

G. Widengren, *Les Religions de l'Iran*, 1968/ 332.

107- Andreas, *Mitteliranische Manichaïca aus Chinesischen Turkistan*, III/ 863.

۱۰۸ - برای فرضیه های مختلف که در باب اصل و منشأ احتمالی آیین مانی اظهار شده است مقایسه شود با:

G. Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, Upsala, 1946.

۱۰۹ - یک روایت مربوط به قرن پنجم هجری از وجود نسخه یی از آنچه ارژنگ مانی خوانده می شده است خبر می دهد ~ و کتابی کرد به انواع تصاویر که آن را ارژنگ مانی خواندند. و در خزاین غزنین هست ~ **بیان‌الادیان** /۱۷. برای مأخذ جدید در باب آثار اصلی و منسوب به مانی رک:

M. Eliade, op. cit. II/ 502- 504.

110- Rawlinson, *The Seventh Oriental Empire*/ 104.

۱۱۱ - **تاریخ مردم ایران** ۱/ ۴۴۲ - ۴۳۳، ۸ - ۵٦۷.

۱۱۲ - تئودور نولدکه، **تاریخ ایرانیان و عربها**، ترجمهٔ دکتر زریاب خوئی/ ۱۲۴.

113- S. Reinach, *Orpheus*/ 105.

۱۱۴ - آرتورکریس تنسن، **ایران در زمان ساسانیان**/۲۱۵.

۱۱۵ - در باب ابدال و سلسله مراتب اولیا، رک: **ارزش میراث صوفیه** /۲۰۹ - ۲۰۸، ۲۳۱ - ۲۳۰.

116- S. Reinach, op. cit./ 106

۱۱۷- این فرقهٔ ارمنی خود را به نام بولس شمیشاطی Paul de Samosate منسوب می‌کردند و طریقهٔ آنها به تعلیم بولس رسول ربطی نداشت. معهذا خود آنها خویشتن را به بولس رسول منسوب می‌دارند. فرقهٔ بوگومیل در بالکان از آنها نشئت گرفت. برای احوال آنها رک:

Matthew Spinks, *A History of Christianity in the Balkan*, 1933.

در باب بولس شمیشاطی قول ابن‌عبری قابل ذکر است: ~ و کان (= فولس الشمیشاطی یقول ~ لم یکن المسیح کلمة الله ولاایضاً ولد من عذراء کماورد فی ظاهرالمذهب و انما حصل له الکمال

بالاجتهاد ~ تاریخ مختصرالدول/٧٦.

118- Lea, *Histoire des inquisitions,* I/ 153- 203.

١١٩ - و ظاهراً خط سریانی به وسیلهٔ آنها در این نواحی نشر یافت. رک: بارتولد **گزیدهٔ مقالات** /٧-١٩٦؛ مقایسه شود نیز با /٢١٤.

١٢٠ - در این باب رک: مقالهٔ «زندقه و زنادقه» درمجموعهٔ **نه شرقی نه غربی** /١١٣-١١١.

١٢١ - بر وفق اسناد موجود، آیین مانی در حدود سنهٔ ٦٩٤ میلادی تحت عنوان مذهب گیاهخواران در چین ظاهر شد. در همان ایام یک تن از مبلّغان مانوی به تختگاه خاقان آمد و آنچه را «آیین کتاب دو اصل» خوانده می شد و عبارت از اعتقاد به ثنویت خیر و شر بود با خود به چین آورد. نزدیک چهل سال بعد هوان تسانگ آنچه را «تعلیم خداوندگار مانی» خواند به عنوان آیین بومی اقوام بیگانهٔ نواحی غربی قلمرو خویش به رسمیت شناخت و صدور فرمان وی در این باب حاکی از کثرت نسبی این اقوام در نواحی غربی و احیاناً داخلی چین باید بوده باشد. مقایسه شود با:

A. Adam, «Manichäismus», *Handbuch der orientalistik,* Herausgegeben von B. Spuler, VIII (Religion), 1961/ 19 seq.

122- Chavanne- Pilliot, «Un traité manichéen retrouvé en Chine», in *JA.* 1913, I/ 268.

١٢٣ - در باب کتیبه رک: بارتوله، **گزیدهٔ مقالات تحقیقی،** ترجمهٔ کریم کشاورز/٣١٣. راجع به مفهوم عبارت منقول رک:

René Grousset, *L'Empire des steppes,* 1930/ 174.

124- Von Le Coq, *Manichäische Miniaturen,* Berlin, 1923.

١٢٥ - ارتباط مانویت با سرزمین چین در روایات فارسی و عربی هم منعکس است. در روایت فردوسی مانی مردی است گویا که از چین می آید، **شاهنامه،** بروخیم، ٧، بیت ٢٠٦٢. و در روایت نظامی گنجوی از ری به چین می رود، **شرفنامه،** طبع وحید /٤٠٤. برحسب قول شرف الزمان مروزی: اهل الصین کلهم علی دین واحد و هو دین مانی، **طبایع الحیوان** /٦. طرفه آن است که امتناع چینیان را از اجازهٔ ورود غربا به سرزمین خویش نیز شرف الزمان به دستور مانی منسوب می دارد، چنانکه رواج صنعتگری را هم در بین آنها منسوب به تلقین مانی می‌کند ــ آن هم از طریق تمسک به قول فلاسفه. ایضاً **طبایع الحیوان** /٤ـ ٣. به هر حال اشارت مروزی و منابع مشابه در باب رواج مانویت در چین به احتمالی قوی مربوط به دوره‌یی است که مهاجران اویغور در چین تحت حمایت دولت اویغور بودند. این حمایت هم مایهٔ بروز ناخرسندیهایی در دربار خاقان شد و از این رو به مجرد سقوط دولت اویغور در ٨٤٠ میلادی، مانویه هم در چین (٨٤٣ میلادی) مورد تعقیب واقع شدند. مقایسه شود با مأخذ مذکور در یادداشت شمارهٔ ١٢٢ همین گفتار/ ٣٠٥-٢٩٥.

١٢٦ - بارتولد، **گزیدهٔ مقالات تحقیقی**/ ٢٢٧. جالب آن است که حمدالله مستوفی مورخ عهد مغول هم درباب چین می‌گوید: «مردمش بیشتربت پرستان باشند بر دین مانی صورتگر.» **نزهة القلوب،** طبع لسترنج

/۲۵۷.

۱۲۷ و ۱۲۸ - در باب احوال مانویه در مغولستان و چین مقارن ظهور مغول رک: کتاب رنه گروسه، مذکور در یادداشت شمارهٔ ۱۲۳ همین گفتار /۸ – ۱۷۶ برای فعالیت زیرزمینی آنها در ادوار بعد از دوران تضییق، رک:

Vergilipis Ferm, An Encyclopaedia of Religion / 146-7.

۱۲۹ - از جمله ابن الندیم: و من سنّة الصین تعظیم الملوک والعبادة لها ~ فامّا مذهب الملوک و اکابر الناس فثنویه و سمنیّه. **الفهرست**، طبع مصر/۴۹۳. مسعودی: ~ و دینهم دین من سلف و هی ملّة تدعی السمنیه ~ ولهم آراء و نحل حدثت عن مذاهب الثنویه ~ و من حیث انّ ملکهم متصل بملک الطغزغر (=التغزغز).. صاوروا علی آرائهم من اعتقادهم مذاهب المنانیه والقول بالنور و الظلمه ~ **مروج الذهب**، طبع مصر ۸۳/۱. مقایسه شود با قول شرف الزمان مروزی مذکور در یادداشت شمارهٔ ۱۲۵؛ و همچنین با **جوامع الحکایات** در ذیل مانی و دین او /۱۵ - ۵۱۴. ایضاً رک: ناحیت چینستان در **حدودالعالم**: ~ و بیشترین ایشان دین مانی (=ثنوی) دارند و ملک ایشان شمنی است، طبع دکتر ستوده/۶۰. مؤلف کتاب **البدء** در باب شرایع اهل چین به رسم آنها در عبادت شمس و قمر اشارت دارد و خاطرنشان می‌کند که چون باران نیاید و غلات گرانی یابد ملک شمنان قوم و پرده‌داران‌بتان را بازدارد و آنها را همچنان دربند نگه دارد تا باران بیاید. وی ضمن تحسین از صنعت قوم این نکتهٔ جالب را هم از حسن ادب آنها می افزاید که هرگز کودک در پیش پدر ننشیند و با او چیزی نخورد و در پیش او راه نرود بلکه در پیش پدر سجده کند، و همچنین خردان قوم بزرگان را تعظیم کنند و نماز برند. **البدء والتاریخ** ۲۱/۴ - ۱۹. یک مؤلف اندلسی، به نام ابی عمر یوسف بن عبدالله النمری القرطبی (وفات ۴۶۳)، در تقریر انساب عرب و عجم، اهل چین را از نژاد عاموربن یافث و آیین ایشان را دیانت صابئین می خواند و به این نکته که بعدها آیین بدده (= بودا؟) را پیش گرفته‌اند و در آن کار به اهل هند اقتفا کرده‌اند اشارت دارد. **القصد والامم فی التعریف باصول انساب العرب والعجم**، طبع قاهره، ۱۳۵۰ هـ/۳۷-۳۶.

۱۳۰ - یین و یانگ نزد چینیان عبارت است از مبادی دوگانهٔ عالم که بترتیب دارای جنبهٔ انفعالی و فاعلی است، به عبارت دیگر نیروی مادینه دارای جنبهٔ منفی و نیروی نرینه واجد نیروی مثبت است، اما در عین آنکه با هم تقابل دارند یکدیگر را تکمیل می‌کنند،تمام کاینات به یکی از این دو اصل مربوط است، از جمله آسمان به یانگ و زمین به یین مربوط است. برای تفصیل بیشتر رک: مأخذ مذکور در شمارهٔ ۱۲۸ همین یادداشتها:V. Ferm/ 157. همچنین دربارهٔ سابقهٔ رموزو علایم مربوط به تقابل یا توالی این دو مبدأ که ظاهراً به دورهٔ قبل از اختراع خط چینی می‌رسد رک:

M. Eliade, *Histoire des croyances* etc. 2/ 23.

131- M. Granet, *La Pensée chinoise,* 1934/ 586.

132- M. Eliade, op. cit. II/ 18.

۱۳۳ - مسعودی، مروج الذهب ۸۲/۱.

134- W. G. Walsch, in *Hasting's ERE*, 4/ 18.

۱۳۵ - مارسل گرانه، مأخذ مذکور در شمارهٔ ۱۳۱ همین یادداشتها/۴۸۶.

136- F. Challaye. op. cit./ 102.

۱۳۷ - بر وفق تعبیر نویسنده‌یی چینی: اینها کسانی بودند که گویی دوست داشتند با سرو موی ژولیده در کوی و برزن به گردش پردازند و رعایت آداب و نظامات اجتماعی را دشوار می دیدند. رک:

Lin- Yu- Tang, *La Chine et les Chinois*, 1937/ 132 seq.

به نقل از کتاب شاله، مذکور در شمارهٔ ۱۳۶ همین یادداشتها.

۱۳۸ - لفظ تائو در مفهوم وحدت منشأ عالم آنچه را متألهان مسیحی «کلمه» (= Logos) می خوانند تداعی می‌کند، به همین سبب اولین عبارت انجیل یوحنا (۱/۱) در ترجمه های چینی کتاب مقدس چنین می آید: در ابتدا تائو بود، و تائو نزد خدا بود، و تائو خدا بود. شباهت تعلیم تائو با تعلیم عیسی، و نه با اخلاق و اطوار پیروان غربی وی، قابل ملاحظه است. مقایسه شود با:

F. Tomlin, *Les Grands Philosophes de l'orient*, trad.de l'anglais, Payot- Paris, 1952/ 263.

۱۳۹ و ۱۴۰ - برای تفصیل رک: کتاب توملین، مذکور در شمارهٔ فوق / 2-261 یک مورخ قدیم چینی هم در کتابی به نام یادداشتهای تاریخی (*Che Ki*) که در حدود سنهٔ یکصد قبل از میلاد نوشته است در دنبال ذکری از احوال وی و ملاقاتی که گویند کنفوسیوس با او داشت، ضمن اشاره به پایان نامعلوم احوال او و به دنبال خروج از کشور می‌گوید: «در دنیا هیچ کس نمی تواند بگوید که تمام این روایات درست هست یا نه؟ - لائوتسه خردمندی مستورالحال بود.» پیداست که نویسنده می خواهد نوعی شک در اصل تاریخی بودن وجود وی اظهار کند. در این باب و در باب اساس عرفان چین در قول لائوتسه رک:

M. Eliade, op. cit. II/ 31, 35.

141- Tomlin, op. cit./ 286.

۱۴۲ - جان ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمهٔ استاد علی اصغر حکمت، طهران، ۲۳۶/۱۳۴۴.

۱۴۳ - مقایسه شود با جوابی که او در باب سؤالی داد که یک تن از مریدانش بر سبیل اعتراض بر اظهار خرسندی و شادی او به هنگام وفات زنش کرده بود. جان ناس، مأخذ مذکور در شمارهٔ بالا /۲۳۶.

۱۴۴ - ایضاً همان مأخذ/۲۴۲ - ۲۳۷. مقایسه شود نیز با: Orpheus/ 220.

۱۴۵ - غیر از مأخذ مذکور در شمارهٔ ۱۴۲ همین یادداشتها برای تفصیل بیشتر در این باب رک:
D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, 1934.

۱۴۶ ـ نام سرزمین ژاپن چنانکه بارتولد خاطرنشان می‌کند نزد محمود کاشغری: جبرکه (شاید تصحیف جین که)؛ نزد رشیدالدین فضل الله مؤلف **جامع التواریخ**: جی‌بین گو، و نزد مارکو پولو: زی‌پان گو، ضبط شده است. به عقیدهٔ وی هر سه صورت تحریف نام جی‌بن گو Ji- Ben- Go باید باشد که اهل چین سرزمین مزبور را بدان نام می‌خوانده‌اند.

V. V. Barthold, *La Decouverte de l'Asie*/95.

147- F. Challaye, *La Chine, le Japon et les puissances*, 1938/ 40.

148- Reinach, *Orpheus*/ 222.

149- V. Ferm, op. cit./ 111

۱۵۰ ـ **تاریخ جامع ادیان**، مذکور در شمارهٔ ۱۴۲ همین یادداشتها / ۲۸۳. و رناک: مأخذ مذکور در شمارهٔ ۱۹ و ۲۹ همین یادداشتها/۲۲۱.

۱۵۱ ـ ابوالمعالی علوی: ~ و از بهر بت خویشتن را بکشند و در آتش اندازند و به نبوت آدم علیه‌السلام مقرند و بعضی به نبوت ابراهیم (**بیان‌الادیان** /۲۰) و تمام این دعاوی از سوء تعبیر آراء قوم و اعتماد بر منقولات اقوال عوام ناشی است. نیز رک: بیرونی، **تحقیق ماللهند**، طبع زاخائو، ۱۸۸۷/۵۲-۵۱.

۱۵۲ ـ بیرونی: کما انّ الشهادة بکلمة الاخلاص شعار ایمان المسلمین والتثلیث علامة النصرانیة والاسبات علامة الیهودیه کذلک التناسخ علم لنحلة الهند فمن لم ینتحله لم یک منها و لم یعد من جملتها (**تحقیق ماللهند**، طبع زاخائو/۲۴) برای صورتهای دیگر این نظریه در نزد غیر هندوان رک:

V. Ferm, Op. Cit. / 792.

۱۵۳ و ۱۵۴ ـ شهرستانی: وما من ملة الاّ و للتناسخ فیها قدم راسخ و انما تختلف طرقهم فی تقریر ذلک فاما تناسخیّة الهند فـاشد اعتقاداً لذالک لماعاینوا من طیر یظهر فی وقت معلوم فیقع علی شجرة معلومة فیبیض و یفرخ ثم اذاتم نوعه بفراخه حکّ بمنقاره و مخالبه فتبرق منه نارتلتهب فیحترق الطیر و یسیل منه دهن ~ ثم اذا حال الحلول و حان وقت ظهوره انخلق من هذا الدهن مثله طیرفیطیر ~. فقالوا: فما مثل الدنیا و اهلها فی الادوار والاکوار الّا کذلک (**الملل و النحل** ۱۰۰/۳). در بین فرقه‌های مبتدعهٔ اسلامی طوایف متعدّد به این مقالت منسوب شده‌اند که از جمله شامل قدریه و بعضی رافضیه بوده‌اند (عبدالقادر البغدادی، **الفرق بین الفرق** /۶۶ ـ ۱۶۲). در باب مسئله ادوار و اکوار، رک: میرچاالیاده، **اسطورهٔ بازگشت ابدی**، ترجمهٔ فارسی تحت عنوان: **مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ**، ترجمهٔ دکتر بهمن سرکاراتی، تبریز، ۱۳۶۵.

۱۵۵ ـ تعبیر مأخوذ است از رناک:

L'Histoire des religions racontée à rebours.

رک: S. Reinach, *Orpheus*/ 120.

۱۵۶ ـ شهرستانی، **الملل و النحل** ۱۰۷/۳. برای انعکاس اخبار مفاوضات حکمای هند با اصحاب

اسکندر که در واقع احتمال دارد همین لشکرکشی یونانیان به هند از اسباب اتصال بین فرهنگ یونانی و هندی باشد، مقایسه شود با: شهرستانی، **الملل و النحل** ۱۰۹/۳. برای بررسی روایت باستانی یونان در این باب از جمله رک:

F. Pfister, «Das Nachleben der Überlieferung Von Alexander», in *Hermes*, 1941, 68/ 143-69.

157- Reinach, S., *Orpheus*/ 72. cf. M. Eliade, op. cit., 2/ 186.

۱۵۸ - شهرستانی: کان لفیثاغورس الحکیم الیونانی تلمیذ یدعی قلانوس ~ صار الی مدینة من مداین الهند و اشاع فیها مذهب فیثاغورس و کان: برخمین (= برهمن؟) رجلاً جیّد الذهن ~ قد اخذ من قلانوس الحکیم حکمه .. فلما توفی قلانوس ترأس برخمین علی الهند کلهم .. و کان یقول إن ترک لذات هذا العالم هوالذی یلحقکم بذلک العالم .. (**الملل والنحل** ۸/۳ - ۱۰۷؛ مقایسه با **ترجمهٔ الملل والنحل** /۲۷۱) بعضی محققان روایات مربوط به مسافرت خود فیثاغورس را به هند بکلی خالی از واقعیت نمی پندارند. مقایسه شود با: Reinach, S., *Orpheus*/ 81

۱۵۹ - ایضاً شهرستانی، **الملل و النحل** ۸/۳ - ۹۷.

۱۶۰ و ۱۶۱ - **مروج الذهب** ۴۷/۱. در ذکر حکمای سبعه که شاید اشارتی به مکتبهای فلسفی قوم و آنچه اکنون از آنها لااقل شش مکتب فلسفی معروفتر است باشد. مسعودی می نویسد: وقد کان اجتمع منهم فی قدیم الزمان ~ سبعة من حکمائهم ~ واختلف الهند ممنّ سلف و خلف فی آراء هؤلاء السبعه ~ و تنازعوا فی آرائهم والذی وقع علیهم الحصر من طوائفهم سبعون فرقه ~ (**مروج الذهب** ۱/۷-۴۶). و پیداست که عدد سبعون هم مثل عدد سبعه در مفهوم مطلق کثرت است نه حصر دقیق، آن گونه که از قول مؤلف استنباط می شود.

۱۶۲ - **تاریخ الیعقوبی** ۷۴/۱. هر چند دین آنها که آیین برهمن خوانده می شد در نزد وی عبارت از عبادت اصنام و اوثان بوده است. مؤلف **بیان الادیان** می گوید: ~ هیچ گروه را آن دها و زیرکی نیست از مخالفان که هندوان راست زیرا که علوم طب و نجوم و ~ و احکام از هندوستان به خراسان رسیده است ~ حال زیرکی و دانش ایشان براین جملت است و ابلهی ایشان در کار دین و شریعت بدان اندازه است که گروهی بت پرست اند ~ و بعضی صانع را منکرند و دهری مذهب اند و بعضی ستارگان پرستند ~ و برهمن زاهد ایشان باشد (طبع عباس اقبال/ ۲۰ - ۱۹).

۱۶۳ - ابوریحان بیرونی، در مقدمهٔ **تحقیق ماللهند** از دشواریی که در تعبیر از اقوال و آراء قوم هست سخن می گوید. در بارهٔ آنچه محقق امروزی با آن در این باب مواجه می شود ضرورت پرهیز از هر گونه تعصب را الزام می کند رک:

Tomlin, F. op. cit./ 152- 3.

۱۶۴ - آیین هندو با وجود وحدت مبانی، در اکثر مراسم و مناسک صورت واحد ندارد و عادت توسل به آلههٔ متفاوت موجب پیدایش فرقه های مختلف در این آیین شده است، بعلاوه بین مبانی

فلسفی آیین باستانی قوم با مراسم عامیانهٔ آن هم تفاوت بسیار است. **دبستان المذاهب** در مورد تعدادی از این آداب شامل اطلاعات جالب است. همچنین رک:

H. H. Wilson, *Religious Sects of the Hindus,* 2nd. ed. Calcutta, 1958.

۱۶۵ - طرح و شرح این تمایز که از نظر مورخ ادیان اهمیت دارد ظاهراً به وسیلهٔ N. Söderblom در کتابی که وی به نام **تاریخ ادیان** دارد تقریر شده است. همچنین اولدنبرگ که تحقیق او در باب زندگی و تعلیم بودا معروف است کتابی به نام **دیانت و دایی** دارد که اهمیت این تمایز را در شناخت آیین هندو مطرح می‌کند. برای اجمال رک: شاله، **تاریخ ادیان** در یادداشت شمارهٔ ۸۷ همین یادداشتها/۶۰؛ مقایسه با:

N. Söderblom, *Manuel de lhistoire des religions,* Paris, 1925.

H. Oldenberg, *La Religion du Veda,* trad. de l'allemand, Paris, 1903.

۱۶۶ - کلمهٔ آریا را بعضی محققان متضمن معنی خویش وخودی و اهل خانه و آنکه بیگانه نیست گرفته‌اند و ظاهر آن است که مفهوم آزاد و آزاده هم در اصل معنی آن مندرج باشد. مقایسه شود با:

E. Benveniste, *Vocabuler des institutions indo- europeennes,* Paris, 1659, I/ 367 seq.

167- S. Wikander, *Arische Männerbund/* 77 seq.

168- M. Eliade, op. cit. I/ 204-8.

۱۶۹ - سرودهای ریگ ودا در اصل ظاهراً دعاها و نیایشهایی بوده است که ضمن به جا آوردن مراسم قربانی به الحان خاص خوانده می‌شده است. تکرار بعضی اجزا و طرز بنای آنها این دعوی را تأیید می‌کند، هر چند اثبات آن هم مستندی ندارد. رک:

L. Renou, *L'Inde fondamental,* Paris, 1976/ 44 seq.

در باب جهات و اسباب مصون ماندن آنها از تحریف و تبدیل طی نسلها، مقایسه شود با:

F. Tomlin, op. cit./ 157.

۱۷۰ - این رسم نثار جرعه، که در شعر عربی و فارسی هم بدان اشارت هست، نزد سایر اقوام باستانی هند و اروپایی به احتمال قوی مخصوصاً نشان عهد و سوگند یا حاکی از نذر و دعا بوده است. مقایسه شود با:

E. Benveniste, op. cit. II/ 209- 221.

171- F. Challaye, op. cit./ 64.

۱۷۲ - در عبارت ذیل، از ریگ ودا اشارتی به این معنی هست: اگر یک ماده گاو به برهمن دهند تمام عالم را به دست آورند (کتاب دهم، سرود ۱۰).به نقل ازشاله، مأخذ مذکور در همین یادداشتها شمارهٔ 64/۱۷۱.

۱۷۳ - یعقوبی: قال اهل العلم انّ اول ملوک الهند الذی اجتمعت علیه کلمتهم «برهمن» الملک

الذی فی زمانه کان البدالاول ـ تاریخ ۶۵/۱. مسعودی ـ وقد تنوزعَ فی البرهمن، فمنهم من زعم انّه آدم ـ و منهم من یقول انه کان ملکا علی حسب ما ذکرنا و هذا اشهر، مروج الذهب ۴۷/۱. در باب خلطی که در این باب برای مسعودی روی داده است رک: دکتر مجتبائی، بیرونی و هند، در مجموعهٔ بررسیهایی دربارهٔ ابوریحان بیرونی، طهران، ۷۱/۱۳۵۱ - ۳۷۰.

۱۷۴ - برای تفصیل بیشتر در باب تعلیم عرفانی این مجموعه و ارزیابی مفاهیم آن، از جمله رک:

Vezzani, *Le Mysticisme dans le monde*/ 220- 227.

175- Lin Yutang (ed.), *The Wisdom of India*, 1964/ 30.

۱۷۶ - برای تفصیل ریاضات و حالات او که از افسانه خالی نیست رک: تاریخ جامع ادیان/۱۱۵ - ۱۱۲. تاریخ ولادت و وفات وی که هیچیک قطعی نیست در این مأخذ بترتیب ۵۹۹ و ۵۲۷ق‌م ذکر می‌شود. جهت اطلاعات دقیقتر مقایسه شود با:

M. Eliade, op. cit. II/ 86- 87.

۱۷۷ - تاریخ جامع ادیان/۱۱۹. مقایسه شود با کتاب Tomlin مأخذ مذکور در شمارهٔ ۱۳۸ همین یادداشتها/189 . در باب قصهٔ مربوط به اختلاف در شکل پیل رک: بحر در کوزه/۲۱۱ - ۲۱۰. راجع به معنی علم راستین در تعلیم پیروان مذهب جین رک:

Puranchand Samsooka, *Lord Mahavira*, Calcutta, 1957/ 76- 78.

۱۷۸ - اهمیسا ahimsa لفظ سنسکریت الزام اجتناب از آزار و قتل می‌کند و مبتنی است بر فکر احترام به حیات ـ که اجتناب از قربانی و التزام گیاهخواری هم غالباً از لوازم آن است. هیمس hims به معنی قصد قتل است و آهیمسا نفی آن و متضمن اجتناب است از قصد قتل و اضرار به غیر. رک:

H. Arvon, *Le Bouddisme*. Pu. Paris, 1951/ 14.

Paul Poupar (ed.), op. cit./ 16- 17.

۱۷۹ - مهاویرا و اتباع وی هر چند قول به وجود صانع عالم را متضمن ضرورت و الزام ناشی از عقل و برهان تلقی نمی‌کردند لیکن وجود آلهه را انکار نمی‌نمودند و با این حال آنها را ابدی هم نمی‌دانستند. مقایسه شود با: الیاده، مأخذ مذکور در شمارهٔ ۱۷۶ همین یادداشتها II /88 -87.

۱۸۰ - رک: کتاب Tomlin مأخذ مذکور در شمارهٔ ۱۳۸ همین یادداشتها/ 187.

۱۸۱ - در باب این تفرقه که ظاهراً در حدود سنهٔ ۷۷ق‌م ظاهر شد و پیروان طریقهٔ جین را به دو فرقهٔ سپیدجامگان (Svetambara) و هواجامگان (Digambara) یعنی عریانان که تن آنها را هوا می‌پوشاند، تقسیم کرد مقایسه شود با: M. Eliade مأخذ مذکور در شمارهٔ ۱۷۶ همین یادداشتها، II /21 -220

۱۸۲ - تاریخ جامع ادیان/۱۱۸.

۱۸۳ و ۱۸۴ و ۱۸۵ - برای جزئیات و مآخذ این اطلاعات ودلایل موافق و مخالف در این اقوال، رک:

مقالهٔ استاد پورداود، تحت عنوان «گئوتم» در مقدمهٔ یشت ها، ج ۲/ ۴۵ - ۳۷.

186- J. Darmesteter, *Zend- Avesta* II/ 250, III/ XLVIII

۱۸۷ - پورداود، مقدمهٔ یشت ها ج ۲/ ۴۰ - ۳۷.

۱۸۸ - مسعودی: قدکان بوذاسف امر الناس بالزهد فی هذا العالم و الاشتغال بماعلا من العالم اذکان من هنالک بدء النفوس و الیها یقع الصدور من هذا العالم و جدّد بوذاسف عند الناس عبادة الاصنام و السجود لها لشبهة ذکرها و قرّب الی عقولهم عبادتها بضروب من الحیل و الخدع ~ (**مروج الذهب** ۴/۱-۳۷۳).

۱۸۹ و ۱۹۰ و ۱۹۱ - **الفهرست**، طبع تجدد/۴۱۱، ۳۶۴، ۴۰۶.

۱۹۲ - برای تفصیل اقوال در این باب مقایسه شود با: لوسین بووا، **برمکیان**، ترجمهٔ عبدالحسین میکده/۳۹ - ۳۲.

۱۹۳ - بدیع الزمان فروزانفر، **سخن و سخنوران**، چاپ خوارزمی /۱۱۷. و ظاهراً همین دو نام است که هم در **الفهرست** به مناسبت اشارت به وجود دو پیکرهٔ بزرگ از آنها که در کوه تراشیده‌اند و هر یک هشتاد ذراع ارتفاع داشته است به صورت جنبکت (=خنگ بت، بت سفید) و زنبکت (=زنگ بت: زنک به معنی اصفر و احمر) تحریف شده باشد (**الفهرست**/۴۱۰).

۱۹۴ - عبارت مسعودی: و بـاعالی الهند و مشارقها البیت المعروف ببیت الذهب بدء تاریخهم بعد ظهور البدّالاول فیهم و هوائنا عشرالف عام مضروته فی ثلاثة و ثلاثین الف عام .. **التنبیه والاشراف**، طبع مصر، ۱۹۳۸/۱۷۱. و پیداست که مراد از بُدّاول باید اولین ظهور بودا درمراتب. ظهورتناسخی وی باشد بر وجهی که بر وفق سنتهای قوم خود وی در هنگام نیل به مرتبهٔ اشراق از آن مراتب آگهی یافت. مقایسه شود با **تاریخ جامع ادیان**/۱۴۸. البته غیر از بودا برخی از جوکیان هند هم از ظهورات گذشتهٔ خود یاد کرده‌اند اما نوع وقوف شهودی بودا با اقوال آنها تفاوت دارد و خاص او و مزیت اوست. نظیر این دعاوی از انبادقلس حکیم یونانی و در بعضی قصه های باستانی یونان هم نقل است که در مفهوم واقعی آن اقوال و وجهٔ نظر قایلان بحث است. مقایسه شود با:

M.Eliade, op. cit. II/453-4.

آنچه از قول بودا در این باب نقل است در مجموعهٔ روایات قوم تحت عنوان زایشها (Jatakas)) می آید که نوعی حماسه های تناسخی و حوادث نفس در احوال و ادوار گذشته است و البته صبغهٔ عرفانی اتصال با کلّ کاینات و ارتباط و هماهنگی بین تمام اشیاء نیز در آنها مشهود است. مقایسه شود با: S. Reinach, *Orpheus*/ 81 در باب شاکیامونی که بودای هفتم محسوب است و در بارهٔ فاصلهٔ او با بودای اول و همچنین آخرین بودا، مقایسه شود با: میرچاالیاده، **اسطورهٔ بازگشت**، ترجمهٔ دکتر بهمن سرکاراتی /۱۶۱.

۱۹۵ - عبارت مؤلف **الفهرست**: الکلام علی البد ~ اختلف الهند فی ذلک فزعمت طائفة انه صورة الباری تعالی جدّه، وقالت طائفة صورة رسوله الیهم ثم اختلفوا ههنا فقالت طائفة الرسول ملک من

الملائک وقالت طائفة الرسول بشر من الناس وقالت طائفة هذه صورة بوذاسف الحکیم الذی اتاهم من عندالله جل اسمه/۴۱۱. ایضاً: ~ قال نبیّ السمنیه بوذاسف و علی هذا المذهب کان اکثر اهل ماوراء النهر قبل الاسلام فی القدیم/۴۰۸. مقایسه شود با قول ابوالمعالی علوی که از وی به نام بدده یاد می‌کند و او را جزو کسانی که نزد ثنویه رسالت آنها در ردیف رسالت آدم و شیث و زرتشت و مانی محسوب بوده است می خواند و پیداست که نام بدده در نقل وی عنوان بوداست و مراد از مذهب ثنوی هم در قول وی مذهب مانی است. طبع اقبال/۱۸.

196- M. Eliade, op. cit. II/ 74- 75.

197- *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine,* trad. 1903/ 258.

198- Rhys Davids, *Dialogues of Buddha,* Oxford, 1923, II/ 280- 82.

۱۹۹ - و این حالی است که بسیاری تمثالها و مجسمه های قوم بودا را در همان وضع ترسیم می‌کند. مقایسه شود با: Tomlin/ 205

200- Monier- Williams, *Buddhism*/ 34.

۲۰۱ و ۲۰۲ - در باب تاریخ وفات وی هم مثل تاریخ ولادت در روایات اختلاف است از ۴۸۶ تا ۴۷۷ را در این باب نقل کرده‌اند. چنانکه ولادتش را به اختلاف از ۵۶۶ تا ۵۶۳ نوشته‌اند. شباهت روایات راجع به مرگ او با مرگ سقراط قابل توجه است. در این باب رک:

H. Avron, *Le Bouddisme*/ 33.

۲۰۳ - وقتی یک تن از اصحاب از وی سؤال کرد که آیا در نیروانا واصل کامل به عدم صرف می پیوندد یا به هستی خویش باقی می ماند، بودا بر سبیل تمثیل پاسخ داد چون کسی را پیکان تیری زهرآلود به تن رسد آیا پیش از اقدام به علاج هیچ خود را به این مسئله که این تیر را یک برهمن به او زد یا یک کشاتری ویا دیگری مشغول خواهد داشت؟ چرا که خوض در این مسئله برای وی جز مرگ حاصلی ندارد و آن کس هم که می خواهد از محنت سمساره برهد نباید به هیچ چیز دیگر جز نجات خویش بیندیشد. رک: H. Avron, op. cit./ 45.

۲۰۴ و ۲۰۵ - پورداود، **پشت‌ها**، ج ۳۵/۲-۳۴. در باب این زنبیلهای سه گانه هم تردید است که هیچیک از خود بودا یا شاگردان بلافصل او باشد. رک. Reinach, *Orpheus*/ 81

۲۰۶ - حکایات جالبی از این گونه در قصه‌های ولادتهای گذشتهٔ بودا (=جاتاکا) نقل شده است. رک: **اورفئوس**، مأخذ مذکور در فوق/ *84*.

۲۰۷ و ۲۰۸ و ۲۰۹ - در مورد ریاضت نزد پیروان بودا مقایسه شود با: H. Avron شمارهٔ ۲۰۲ همین یادداشتها /47. تلقی این طایفه از مفهوم نیروانا مبنی بر قول به این اعتقاد است که نیروانا عبارت از عدم امری است که نسبی است پس خود آن واقعیت مطلق دارد و سالک طالب با دخول در آن به نوعی بهشت وارد می‌شود که از هرگونه رنج خالی است. تعبیر گلیم از موج بدر بردن مأخوذ از گلستان شیخ است:

گفت آن گلیم خویش بدر می‌برد ز موج   وین جهد می‌کند که بگیرد غریق را

(باب دوم حکایت ۳۸).

۲۱۰ - چنین است قول رناک در: *Orpheus*/85 معهذا ممکن است پنداشت بسیاری از این شباهتها توارد صرف و ظاهری است و آنچه در تقریر شباهت گفته می‌شود جز بر تمحّل و تکلف مبتنی نیست.

مقایسه شود با: Bouquet, *Comparative Religions*/ 154- 5.

211- Rhys Davids, *Buddhist India*/ 145.

212- S. Reinach, op. cit./ 88.

۲۱۳ و ۲۱۴ - **تاریخ جامع ادیان/۱۸۹، ۹۳.**

۲۱۵ - پنچاگاوا که عبارت از مخلوطی شربت گونه از پنج مادهٔ مأخوذ از گاو است شامل شیر، ماست، کره، گمیز، مدفوع گاو می‌شود والتزام به نوشیدنش کفارهٔ نقض شرایع عمده است. برای تفصیل در این باب رک: Abbé Dubos, *Hindu Monners, Custums and Ceremonies*/ 43 seq.

در باب طعن و انتقادی که بر بعضی از این گونه رسوم کرده‌اند رک: S. Reinach, *Orpheus*/ 89.

۲۱۶ - گیتا گوویندا منظومه‌یی عاشقانه است شامل قصه‌های عشقی کریشنا که نقل و نشر آن موجب پیدایش مراسم جالبی در شیوهٔ نیایش کریشنا شد. مقایسه شود با: F. Challaye, op. cit./ 76.

۲۱۷ - در باب لفظ Om و فایدهٔ تکرار آن رک منقولات پاتنجلی در مجموعهٔ حکمت هند:

The Wisdom of India/ 109- 110.

218- J. Marcaro, *The Bhagvad Gita*, Introduction, P. B/ 24.

۲۱۹ و ۲۲۰ - در باب مکتبها رک: **با کاروان اندیشه**/۲۵۵ ~ در باب پاتنجلی، تعیین تاریخ دقیق قابل اعتمادی هم خالی از اشکال نیست. مقایسه شود با: M. Eliade, op. cit. II/ 62.

۲۲۱ - این ترجمهٔ بیرونی که خود او در مقدمهٔ تحقیق ماللهند بدان اشارت دارد قبل از تألیف آن کتاب انجام شده است و از نسخهٔ موجود آن هم این نکته تأیید می شود. برای تفصیل رک: گفتار ریتر: «ابوریحان بیرونی و کتاب پاتنجلی»، **مجلهٔ یغما**، سال هفتم (۱۳۳۳ ش)/۱۴-۱۳. نیز مقایسه شود با آنچه ابوالمعالی از روی همین ترجمه نقل می‌کند. **بیان الادیان**/۸.

۲۲۲ و ۲۲۳ - در باب قول ابوریحان در این باب مقایسه شود با مقالهٔ ه. ریتر، **یغما**، سال هفتم/۶۴. برای نمونهٔ این گونه عجایب و خوارق که از اسباب توجه عام در غرب به این طریقه شده است رک: **تاریخ جامع ادیان**/۵-۱۸۴. همچنین به گزارش جراید در باب تدفین یک جوکی که بعداز شش ماه او را از خاک برآوردند و به سبب ریاضت حبس نَفَس زنده مانده بود: *The wisdom of India*/ 104

راجع به کراهت جوکیان از اظهار این گونه خوارق مقایسه شود با: M. Eliade مأخذ مذکور در شمارهٔ ۱۷۶ همین یادداشتها ▯ /171.

224- Abbé Dubos, op. cit./ 529, 601.

۲۲۵ - آیین سیکهه یک نمونهٔ گرایش به تلفیق عقاید در بین هندوان است. بنیادگذاران آن نانک و

کبیر طریقهٔ نجات را عبارت از ایمان و پارسایی می‌شمردند. پیروان طریقه تدریجاً به مبارزه با مخالفان ناچار شدند و در طول زمان به یک قوم مستقل و مبارز و جدایی طلب تبدیل شدند. برای عقاید و آداب و تاریخ آنها رک:

M. A. Macauliff, *The Sikh Religion*, 1909.

۲۲۶ - برهما سماج بیشتر یک نهضت اصلاحی در مذاهب هندوست و در واقع ناظر به تصفیهٔ آیین هندوان از عقاید نامعقول است. نهضت به وسیلهٔ Ram Mohan Roy در کلکته (۱۸۲۸) به وجود آمد و در بنگاله دنبال شد و بعد از وی سعی رهبران آن، از جمله خاندان رابندرانات تاگور، مقصور به آن شد که از آن طریق آیین باستانی را به نحوی با مقتضیات عهد جدید سازگار کنند. رک:

Th. J. Hopkins, «Brahmo Samaj», in: M. Eliade, Enc. of Rel. 2/ 299- 300.

۲۲۷ - آریا سماج، که تا حدی هم متأثر از نهضت برهما سماج بود، به وسیلهٔ Dyananda Sarasvati به وجود آمد (۱۸۷۵) و ناظر به حفظ شعایر هندو و تطبیق آن با مقتضیات عصر بود. دیاناندا منادی ضرورت بازگشت قوم به آیین ودا شد و متون مقدس باستانی را برای رفع نیازهای روحی عصر کافی می‌دانست. نهضت وی ناظر به مقابله با تبلیغات دعات مسیحی و ساعی در بازگرداندن هندوان مسیحی شده به آیین هندو بود. تأثیر اندیشهٔ ملی گرایی در آن قابل ملاحظه است. مقایسه شود با:

Virgilius Ferm, *An Encyclopedia of Religion*/ 40.

۲۲۸ - در بین مذاهب التقاطی متأخر هند از جمعیت ودانتا باید یاد کرد که راماکریشنا (وفات ۱۸۸۶) و شاگردش ویوه‌کاناندا (وفات ۱۹۱۰) به وجود آوردند. Rama Krishna نوعی عرفان التقاطی تعلیم می‌کرد، تمام مذاهب و طرق را در نهایت موجب اتصال به حق می‌دانست و خود او نزد پیروانش به عنوان یک مظهر الهی مورد پرستش بود. Vivekananda طریقهٔ او را در غرب هم نشر و تبلیغ کرد و جمعیت ودانتا در واقع به وسیلهٔ او شهرت جهانی یافت. رومن رولان نویسندهٔ فرانسوی احوال و آراء آن هر دو را در طی دو کتاب تقریر کرده است که مجموع آنها به زبان انگلیسی تحت عنوان واحد نشر شده است:

Romain Rolland, *Prophets of the New India*, 1930.

۲۲۹ - در باب نقش دارا شکوه در تلفیق عرفان هندی و اسلامی رک: هرمان‌اته، **تاریخ ادبیات فارسی**، ترجمهٔ دکتر رضازاده شفق /۹-۲۷۴. کتاب کوچک او به نام **مجمع‌البحرین** شامل طرح این عرفان تطبیقی است. منتخبات آثار و سرّ اکبر او به اهتمام جلالی نائینی و دکتر تاراچند در طهران نشر شده است. نیز رک:

Tara Chand, «Dara Shikoh and the Upanishads», in *Islamic Culture*, 1934.

۲۳۰ - تعبیر آن تویی یا توهمانی حاصل قول به نفی ثنویت advaita است که شامل قول به وحدت هویت نفس فردی و کلی است. مقایسه شود با: داریوش شایگان، **ادیان و مکتب‌های فلسفی هند**

۷۸۴/۲. در او پانیشاد موسوم به چهاندوگویا Chhando- Goya گفت و شنودی جالب و روشنگر در باب این تعبیر هست. رک:

Lin Yutang (ed.), op. cit./ 29.

۲۳۱ ـ اهیمسا در مفهوم نفی ایذاء و اضرار مبنی است بر تصور وحدت و قدسیّت هرگونه حیات در موجودات و این اعتقاد، با تفاوت در مراتب، غیر از پیروان آیین جین نزد سایر دیانات هندی هم هست. رک: **تاریخ جامع ادیان** /۱۷۲. مقایسه شود نیز با همین یادداشتها، شمارهٔ ۱۷۸.

۲۳۲ ـ صورت عربی ابراهیم در عبری به شکل اورهام Avraham مذکور است، و آنچه در تورات در باب احوال وی آمده است مبنی بر مأخذ واحد و مشخص به نظر نمی آید، حتی اِلْ که نام خدای معبود اوست در نظر محققان با یهوهٔ تورات منطبق نمی نماید. به هر حال در جزئیات احوال او بدان گونه که در تورات آمده است هنوز مناقشات باقی است.

رک:

Van Seters, «Abraham», in M. Eliade, *Enc. of Reli.* I/ 13- 17.

233- Wilke, *War Abraham eine geschichtlische Person.* 1907.

۲۳۴ ـ معهذا دعوی کسانی هم که او را یک وجود اسطوره‌یی و در واقع مظهری از رسم پرستش اجداد در نزد اعراب یهود پنداشته‌اند قابل تأیید به نظر نمی رسد.

رک:

A. Weiser, «Abraham», in: *Religion in Geschichte und Gegenwart,* I/ 67- 71.

۲۳۵ ـ قراین نشان می دهد که در طول مدت اقامت در مصر، با وجود اخذ بعضی ظواهر، یهود در مصر عهد هیکسوس و ما بعد همچنان آیین قدیم سامی خود را حفظ کردند و شاید این نیز خود از اسباب تحقیر و آزار قوم به وسیلهٔ قبطیان در پایان دورهٔ هیکسوس‌ها بوده باشد. مقایسه شود نیز با:

Grant Allen, op. cit./ 125.

۲۳۶ ـ برای تفصیل بیشتر در این باب رک:

M. Gorce- R. Mortier, op. cit. I/ 158 seq.

۲۳۷ ـ اما اینکه یک صورت از روایت تورات در سفر پیدایش به جای نام یهوه نام الوهیم (=آلهه) را دارد و اینکه در آن کتاب خداوند یک جا می‌گوید: «انسان را بر صورت خود بسازیم» (۲۶/۱) و جای دیگر می‌گوید: «انسان به مانند یکی از ما شد»(۲۲/۳)، سابقهٔ قوم یا لااقل یک دسته از جامعان تورات را از صبغهٔ قول به شرک و تعدّد آلهه خالی نشان نمی‌دهد. از کتاب حزقیا و یرمیا هم این معنی مستفاد است که نزد عامهٔ قوم اعتقاد به خدایان متعدد رایج بوده است. برای تفصیل این سابقه و توجیه پیدایش قول به یکتاگرایی در بین آنها رک:

Grant Allen, op. cit./ 125.

۲۳۸ ـ از آن جمله است قول فروید و بعضی محققان دیگر که موسی را مصلحی مصری از پیروان

آیین ایخناتون می دانند و گمان می‌کنند ضعفای قوم اسرائیل به اهتمام او مصر را ترک کردند اما به سبب نارضایی سرانجام او را در صحرا هلاک کردند. همچنین اینکه برخی اهل تحقیق ادعا کردند (۱۸۲۴) سرزمینی که عبرانیان از آن بیرون آمدند مصر (Misraim =) نبود محلی بود به‌نام مصری (Musri =) در شمال عربستان. اما یک کتیبه که بعدها کشف شد اشارت به وجود طوایف اسرائیل و بلاد کنعان در عهد منه‌فتاح (ح ۱۳۰۰ق‌م) داشت و این معنی درباب اینکه قوم موسی باید از همان سرزمین فراعنه بیرون آمده باشند جای هیچ تردید باقی نمی گذارد. برای تفصیل رک:

A. Bouquet, op. cit./ 213- 14, 279- 80.

۲۳۹ - عنوان Apiru در اسناد مصر باستانی که نزد محققان غالباً منشأ لفظ «عبری» پنداشته می شود نام قبیله‌یی خاص به نظر نمی رسد، بیشتر به معنی بیگانه و نااهل است، اشارتی هم که در متن مندرج در یک ستون سنگی مصر باستانی به انهدام اسرائیل هست بالضروره وجود سابقهٔ شیوخ قوم و حتی وجود دولتی را هم که تعلق به قوم داشته باشد الزام نمی‌کند فقط نشان می دهد که مصریها بر فلسطین دست یافته‌اند. مقایسه شود با:

Breasted, *Dawn of Conscience/* 349.

۲۴۰ - تحقیقات نشان می دهد که دو صورت جداگانه از این احکام که در سفر خروج و سفر تثنیه آمده است حاکی از اختلاف در اصل است. سایر اجزای عهد عتیق هم از لحاظ تاریخ خالی از اشکال نیست. از جمله سفر پیدایش بر وفق بعضی قراین می بایست بعد از عهد داودتدوین شده باشد. سفر تثنیه را احتمال می دهند در عهد هوشع جعل شده باشد. سفر لاویان بر وفق بعضی قراین بعد از دوران تبعید و شاید به وسیلهٔ حزقیال تحریر شده باشد. بعضی فقرات سفر داوران با آنچه قانون موسی محسوب است تناقض دارد. از سایر اجزای عهد عتیق، در مورد مزامیر داود و غزل غزلهای سلیمان هیچ برگه‌یی که حاکی از قدمت و صحت آنها باشد در دست نیست. امثال سلیمان هم با آنکه در کتاب پادشاهان (۱۲/۵) بدان اشارت هست ظاهراً متعلق به ادوار متأخر باشد. در مورد کتاب اشعیا هم چندان مناقشه هست که بعضی به دو اشعیا قایل شده‌اند. کتاب دانیال هم از قرن هجدهم نزد محققان مورد مناقشه بوده است. در کتاب ایوب نیز لااقل پاره‌یی الحاقات هست و نشانه‌یی از تأثیرات آیینهای ایرانی در آن پیداست و بدین گونه در مورد اکثر اجزای تورات، مورخ استناد به اشارات و دلالات متون را باید با تردید و احتیاط تلقی کند. مقایسه شود نیز با:

S. Reinach, *Orpheus/* 275- 76, 282- 95.

۲۴۱ - مقایسه شود با: **نه شرقی نه غربی**/۹۵ - ۹۳.

۲۴۲ - در باب بلعام رک: **بحر در کوزه**/۷-۳۰۶. راجع به گوساله‌یی که به روایت تورات (خروج ۳۵/۳۲؛ تثنیه ۲۰/۹) هارون ساخت ارتباط آن با تماثیل گوساله در معبد شهر بیت‌ایل که یربعام اول ساخت قابل ملاحظه است. رک:

E. L. Greenstein, «Aaron», in M. Eliade, *Enc. of Reli.* I/ 1- 2.

در بارهٔ موسی و بلعام و هارون قول رناک مبتنی بر مجرد حدس و گمان وفقط مبتنی برالتزام تردید و احتیاط در دعاوی تورات است:

Moise et Aron sont des magiciens ~ Balaam est un magicien qui prononce des incantations contre Israel et passe ensuite au service de Jahveh ~ (*Orpheus/* 269- 70.)

۲۴۳ - مانه‌تو Manetho کاهن و مورخ مصری (ح ۲۸۰ق‌م) کتابی به زبان یونانی تحت عنوان مصریّات (= Aigyptiaka) جهت بطلمیوس ثانی نوشت که تاریخ مصر را از اقدم ازمنه تا سال ۲۳۲ق‌م شامل می‌شود و نویسنده مدعی بوده از بعضی اسناد باقیماندهٔ باستانی هم در تدوین آن استفاده کرده بود. یوسفوس Josephus مورخ یهودی روم از آن کتاب که اکنون در دست نیست این قول را که در ماجرای «خروج»مصریان‌می خواسته‌اند از دست قوم طاعون‌زده و مجذوم یهود ساکن دیار خویش خلاصی یابند نیز نقل می‌کند. مقایسه شود با:

W. Durant, *Our oriental heritage/* 301.

۲۴۴ - کریس تنسن، کیانیان، ترجمهٔ دکتر ذبیح‌الله صفا/۱۰۸.

245- M. Eliade, op. cit. I/ 191.

246- Reinach, *Orpheus/* 281.

۲۴۷ - ثعلبی، عرایس المجالس /۸ - ۲۳۷؛ مقایسه با بحر در کوزه /۷ - ۳۰۶.

۲۴۸ - اعیاد قدیم قوم که مربوط به خاطرهٔ حوادث ملی و دینی است در تورات آمده است (خروج ۲۳؛ سفر لاویان ۲۳). از این جمله عید فصح است در اوایل بهار (=نیسان) که هنوز باقی است. پنجاه روز بعد از آن عید هفته‌ها (=سَبَعوت Sabaut) است که عید خمسین هم خوانده می‌شود و ظاهراً منشأ آن جشن رسیدن میوه‌هاست و بعدها خاطرهٔ نزول احکام موسی هم به آن پیوسته است. در پاییز (=تشرین) عید رأس السنه (= Rosh ha- Shana) است که در دنبال آن‌یوم کفاره (=یوم کیپور) صوم و توبهٔ قوم را متضمن است و عید سایبان (= Sukkat) بعد از آن می آید که یادگاری از دوران آوارگی در تیه است. عید قرعه (فوریم Purim) که ظاهراً در دوران تبعید بابل به وجود آمده است قدمت اعیاد دیگر را ندارد و بنابرمشهور با خاطرهٔ استر و مردخا و نجات قوم از تهدید معاصران مربوط است و در اصل داستان نیز جای تردید است. در باب اعیاد مقایسه شود با:

S. Reinach, op. cit./ 270.

۲۴۹ - کسانی که قبل از ورود به ارض کنعان نزد قوم رائی Roeh خوانده می‌شدند بعد از آن تحت تأثیر کنعانیان و به تقلید عنوان نبییم (=نبیین)آنها به نام نبی خوانده شدند. در تورات آمده‌است: در زمان سابق چون کسی در اسراییل برای درخواست کردن از خدا می‌رفت چنین می گفت: بیایید تا نزد رائی برویم. زیرا نبی امروز را سابق رائی می‌گفتند (کتاب اول شموئیل ۹/۹). در عهد سلطنت سلیمان (ح ۱۰۰۰ق‌م) «ناتان» نمونهٔ یک رائی در نزد یهود محسوب می شد. در باب مفهوم نبی و نبوت در نزد یهود، رک:

Neher, A., I, Essence du Prophetisme, Paris 1955.

۲۵۰ - ابن عبری: و جلس ارمیاه النبی ینوح علی اورشلیم عشرین سنة ثم انتقل الی مصر فقبض علیه قوم من الیهود و حبسوه فی جبّ ثم اخرجوه و رجموه و مات و دفن فی مصر ~ و کان حزقیال النبی فی جملة من سبی الی بابل فقتله الیهود لاجل توبیخه لهم. **تاریخ مختصر الدول/۴۲.**

251- Virgilius Ferm, *Enc. of Reli./* 216.

جرجانی: النبی من اوحی الیه اَوالْهم فی قلبه اونبّه بالرؤیا الصالحه. **تعریفات/۲۱۴.** مقایسه شود با قول قیصری: فالنبی هوالمبعوث الی الخلق لیکون هادیاً لهم و مرشداً الی کمالهم المقدّر لهم فی الحضرة العلمیه باقتضاء استعدادات اعیانهم الثابته ~ **شرح فصوص الحکم/۴۵.**

۲۵۲ - البعثة حسنة لاشتمالها علی فواید کمعاضدة العقل ~ و حفظ النوع الانسانی و تکمیل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفه و تعلیمهم الصنایع الخفیه و الاخلاق و السیاسات ~ **شرح تجرید/۴۸۱.** در سنتهای یهود ابداع صنایع و تعلیم علوم هم به انبیا منسوب است. رک: **سرّنی ۸۶۱/۲.** مقایسه شود نیز با:

E. R. Curtius, *Europeen Literature and the Latin Middle Ages,* 1963/ 211- 13.

۲۵۳ - حتی در اسناد بابلی و سومری هم از وجود کسانی که قادر به اعلام اخبار آینده و امور مخفی و غیبی بوده‌اند یاد شده است و اینها مضمون رؤیا و الهام خود را به الفاظ بسیار کوتاه نقل می‌کرده‌اند و به هنگام ضرورت اعمال پادشاهان را هم بدین طریق نقد می‌کرده‌اند. برای تفصیل و مآخذ مقایسه شود با:

M. Eliade, op, cit. I/ 198, 355 seq.

۲۵۴ - از جمله لفظ عبری یادآور لفظ بابلی نبو Nabu به نظر می‌رسد که واسطهٔ ابلاغ پیام آلهه و دارای مرتبه‌یی شبیه به هرمس و مرکور بوده است. مقایسه شود با:

S. A. Cook, «The Prophets of Israel», in *CAH.* III/ 459 seq.

۲۵۵ - جهت تفصیل در مراتب انبیا و حکما از جمله رک: میرفندرسکی، **رسالهٔ صناعیه/۲۱-۱۷.** همچنین رک:

Maimonide, *Guide des egarés,* II/ 298, 333 seq.

۲۵۶ - فحاول یوربعام تزهید بنی اسرائیل عن زیارة بیت‌المقدس واتخذ العجلین من ذهب و نصبهما بمدینة دان وهی بانیان (=نابلس) وقال لهم: اغتنموا قرب الطریق و ترک الکلفة فی السفر الی اورشلیم فهذان اِلاهان اللذان اخرجاکم من مصر ~ **تاریخ مختصر الدول/۳۳.**

۲۵۷ - در باب بقایای ویرانه‌های قصور و ابنیهٔ عمری و آحاب رک:

R. Dussaud, «Samarie au temps đAhab», in: *Syria,* 1925/ 6.

۲۵۸ - ابن عبری: السامره، الذین لایقبلون من الکتب الاالتوراة و هی المجسّمه ~، **تاریخ مختصر**

الدول/۶۹. مقایسه شود با: شهرستانی، ترجمهٔ الملل والنحل/۱۷۱.

۲۵۹ ـ با آنکه بعضی از آنها در قرن چهارم میلادی باز یکچند تحت رهبری بابا ربّه نام در سرزمین خود مجال خودنمایی پیدا کردند و حفاریهایی که در اوایل قرن حاضر در نزدیک نابلس انجام شد نیز مؤید آن است، تجدید حیات ایشان دوام نیافت. در قرن ششم فرمان ژوستی‌نیان و ژوستن به حیات سیاسی آنها خاتمه داد. برای تفصیل بیشتر در تاریخ آنها رک:

M. Gaster, *The Samaritans,* 1925.

۲۶۰ ـ منقول از تلمود بابلی، نقل از گفتهٔ ارنست رنان، تاریخ قوم اسرائیل:

E. Renan, *L'Histoire du peuple d'Israel,* 5/ 319.

همچنین است این قول دیگر او که گوید: در بارهٔ همسایهٔ خویش هرگز پیش از آنکه خود را در جای او بگذاری داوری مکن. قول یادآور کلام عیسی است در انجیل (متی ۱/۷) مقایسه شود نیز با:

S. Reinach, *Orpheus/* 301- 302.

۲۶۱ ـ فرقهٔ اسنی Essenians زندگی اشتراکی داشته‌اند و غالباً از کسب دست معیشت می‌کرده‌اند. زنان را در بین خود راه نمی‌داده‌اند. نام آنها به قولی از یک لفظ آرامی به معنی شفادهنده و به قول دیگر از یک واژهٔ سریانی به معنی پرهیزگار ممکن است مأخوذ باشد، با این حال در باب اشتقاق این نام هنوز جای بحث است. فرقه‌یی که طومارهای بحرالمیت منسوب به آنهاست ظاهراً یک طایفه از آنها بوده‌اند، طوایف دیگر از این فرقه در سایر نواحی فلسطین وجود داشته‌اند. ارتباط شخصی عیسی مسیح هم با آنها به رغم آنچه بعضی محققان پنداشته‌اند محتمل به نظر نمی‌رسد، معهذا پاره‌یی تعالیم اخلاقی او با مبادی آنها موافق می نماید. مقایسه شود با:

J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls,* 1959/ 160- 61.

262- H. Graetz, *History of the Jews,* IV/ 21.

۲۶۳ ـ در باب تاجرونیزی و منشأ شرقی بعضی اجزای آن رک: مجتبی مینوی، پانزده گفتار/۱۳۱ ~. قصهٔ یهودی مالتا هم نمایشی از جنایت قوم است در اذهان عام. در بارهٔ مارلو و آثارش رک: دکتر صورتگر، تاریخ ادبیات انگلیس ۱۶/۲-۱۴.

۲۶۴ و ۲۶۵ ـ مثل آنکه روز راحت و بیکاری یهود شنبه بود که مسیحیان آن روز کار می‌کردند، و روز بیکاری و راحت نزد مسیحیان یکشنبه بود که یهود آن را حرمت نمی‌داشت. عید فصح یهود هم نزدیک به جمعهٔ صلبوت عیسی بود که به مناسبت آن مسیحیان برخلاف یهود تعزیت می داشتند. در ایام روزهٔ نصارا، یهود حرمت آن را رعایت نمی‌کردند، در ایام صیام یهود هم، نصارا به شادخواری تظاهر داشتند. عین این احوال امروز هم هست اما در ایام قدیم این گونه اختلافات بآسانی موجب تحریک دشمنیها می شد. تشدید و تراکم ناخرسندیهای ناشی از این اختلافات در طی زمان و مخصوصاً بعد از جنگهای صلیبی منجر شد به اینکه نصارای اروپا نسبت به یهود آن نواحی نفرت و

کراهت نشان دهند و یهود تدریجاً از اروپای غربی طرد و نفی شوند. چنانکه ادوارد اول آنها را از انگلستان (۱۲۹۰)، فیلیپ لوبل از فرانسه (۱۳۰۶) و فردینان و ایزابل از اسپانیا (۱۴۹۰) طرد کردند. هلند یکچند به عده‌یی از آنها پناه داد و سرانجام اکثر به لهستان و قلمرو عثمانی رانده شدند. مقایسه شود با:

Previté- Orton, *in:* CMH, VII/ 805.

266- E. Gilson, *La philosophie au moyen age/* 369.

267- R. Altamira, in CMH, III/ 429, 435.

268- E. Gilson, op. cit./ 373.

۲۶۹ - قفطی: کتاب تلمود را که شرح و تفسیر تورات است شرح و تفسیر کرد، **ترجمهٔ تاریخ الحکماء**/۴۳۶. برای اجمال مفیدی از مجموع احوال و اقوال او رجوع شود به مقدمهٔ پیناس بر ترجمهٔ انگلیسی **دلالة الحایرین**:

S. Pines, *The Guide of the Perplexed,* Chicago, 1963.

۲۷۰ - این قصه را، وی تحت نام **ابن‌الملک والنذیر** (=الزاهد) از عربی به عبری نقل کرد بدین عنوان *Ben ha Melek ve ha Nazir* وسه فصل آخر کتاب که متضمن این مطالب است در متن عربی و سایر روایات متعدد قصه نیست و چنان به نظر می رسد که از روایت اثولوجیایا مأخذی مشابه اخذ شده باشد که اسحق اسرائیلی هم در آثار خود از آن استفاده کرده است. مقایسه شود با:

S. M. Stern, in *Oriens,* 1960- 61, vol. 13- 14.

۲۷۱ و ۲۷۲ - در باب شبههٔ ابن کمّونه و دفع آن رجوع شود به تعلیقات صدرالدین شیرازی، در هامش **شرح حکمة الاشراق** /۳۰۸. در بارهٔ فرجام کار ابن کمّونه رک: ابن الفوطی، **الحوادث جامعه** /۲-۴۴۱. راجع به آثار او مقایسه شود با: مجتبی مینوی، «از خزاین ترکیه»، **مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران**، سال چهارم، ۱۳۳۶.

۲۷۳ - تنقیح الابحاث از جمله به وسیلهٔ ابن الساغاتی تحت عنوان: **الدرّ المنضود فی الرد علی فیلسوف الیهود**، نقض شد. در باب اصل کتاب نیز مقایسه شود با: **نه شرقی نه غربی**/۴۴۲~.

۲۷۴ - وزارت سعدالدولهٔ یهودی در سلطنت ارغون منجر به تسلط یهود بر مناصب و مقامات اداری شد و قول شاعر مربوط به عداوت یهودان عهد با اسلام است:

یهود هذا الزمان قد بلغوا مرتبةً لاینالها فلک ~
یامعشر الناس قد نصحت لکم تهودّوا قد تهوّد الفلک

و در سقوط سعدالدوله گفته شد:

نحمد من دار باسمه الفلک هذی الیهود القرود قد هلکوا ~

تاریخ وصاف/۴۷-۲۳۶. مقایسه شود با: براون، **از سعدی تا جامی**، ترجمهٔ علی اصغر حکمت /۳۸-۳۴.

۲۷۵ - مندلس زن و لسینگ از روشنگران آلمان بودند و مندلس زن خود یهودی بود. تأثیر آنها در تخفیف سوءتفاهم بین نصارا و یهود آلمان در عهد روشنگری قابل ملاحظه بود. لسینگ در نمایشنامهٔ

یک پرده‌یی خود موسوم به **یهودیها** Die Juden (۱۷۵۴) سعی کرد احساسات ضدیهود شایع در بین مسیحیان عصر را مبنی بر سوءظن نشان دهد. در نمایشنامهٔ معروف ناتان حکیم Nathan der Weise . وی این نکته را نشان می دهد که بین ادیان اختلاف واقعی نیست، اِسناد تعصب ضدنصارا به قوم یهود هم توهم بی بنیادی بیش نیست. مندلس زن هم در تعدیل و تهذیب یهود و نقد و اصلاح عادات ناپسند آنها کوشید و بدین‌سان در ایجاد محیط تفاهم فیمابین فریقین اهتمام قابل ملاحظه داشت. برای تفصیل بیشتر در باب عهد روشنگری و احوال و آراء لسینگ رک: **نقد ادبی**، چاپ سوم، ۱۳۶۱/۴۲۱-۴۱۸.

۲۷۶ - برای اجمال موجزی از احوال یهود اروپا در این قرون رک:

Reinach, op. cit./ 302- 11.

۲۷۷ - با آنکه در نشر احساسات ضدیهود نقش کلیسا اهمیت دارد نزد عقلای نصارا این احساسات با مسیحیت واقعی منافی است. برای طرز تلقی کلیسا از مسئله، از جمله رک:

J. Maritan, *A Christian Look at the Jewish Question*, 1939.

۲۷۸ - برای تفصیل مقالات این فِرَق از جمله رک: **الملل والنحل شهرستانی** متن عربی ۲/۲۳-۲۱؛ ترجمهٔ فارسی /۱۷۰-۱۶۹؛ **بیان الادیان** /۱۴ - ۱۳.

۲۷۹ - در باب تعداد فرقه های قوم، از جمله رک: **الملل والنحل شهرستانی**، متن عربی ۱۹/۲. در بارهٔ مجمع کاهنان (صنهادریم، سنحدرین یا سنهدرین) و تعداد اعضای آن رک:

Virgilius Ferm, op. cit./ 687.

راجع به عنان بن‌داود و اخبار و احوال او رک: مقدسی، **البدء والتاریخ** ۸۴/۴؛ بیرونی، **الآثار الباقیه**، طبع زاخائو/۵۸؛ شهرستانی، **الملل والنحل**، متن عربی ۲۰/۲ و مابعد؛ **بیان الادیان**/۱۴-۱۳. جهت اطلاعات بیشتر در باب قرائیم مقایسه شود با:

S. Pozmanski, «Karaites», in *ERE*, 7/ 662- 72.

۲۸۰ - در باب نهضت اصلاح در یهودیت و گرایش لیبرالی. در بین یهود امریکا جهت تفصیل بیشتر رک:

C. G. Montefiore, *Outlines of Liberal Judaism*, 1912.

D. Philipson, *The Reform Movement in Jundaism*, 1931.

۲۸۱ - معهذا هرتسل خود برای دولت یهود فکر بازگشت به اورشلیم را مطرح نکرد. **و. هلشتین**، در این باب خاطرنشان می‌کند:

W. Holstein: Herzl Selbst hatte shon in seinem «Judenstaat» Argentinien als möglische territorium für den Judenstaat erwogen ~ . *(Religion in Geschicht und Gegenwart*, Sechster Band, 1962/ 1977.)

برای تفصیل بیشتر در باب صهیونیّت و مناقشات داخلی مربوط به آن، از جمله رک:

Michael Selzer (ed.), *Zionism Reconstructed,* New york, 1970.

۲۸۲ ـ اینکه نام یهوه در نزد قوم «تابو» محسوب است مبنی بر خوف و خشیت از وی یا ناشی از این پندار است که اگر مخالفان نام وی را بیاموزند ممکن است با تمسک به آن اسم، وی را با خود بر سر لطف آرند. در نزد برخی از اقوام دیگر هم این طرز تلقی هست. در عین حال یهوه خود در اصل به احتمالی یک پروردگار باروری بوده است و کثرت نسل و افزونی نفوس و وفور آنچه «ثمرهٔ ارحام» خوانده می‌شده است عطای وی به شمار می‌آمده است و ممکن است مخفی نگه‌داشتن نام او برای آن بوده باشد که مبادا دشمنان هم از طریق توسل به وی به موهبت کثرت نفوس دست بیابند و برای قوم یهود مایهٔ تهدید شوند. در بارهٔ این جنبه از نقش یهوه و اشاراتی که در کتب عهد عتیق به آن هست مقایسه شود با:

Grant Allen, op. cit./ 122- 136.

۲۸۳ و ۲۸٤ ـ این گونه یکتاپرستی را که تخصیص خدای واحد به قوم واحد باشد از نوع اعتقاد به خدای یگانه monotheisme نباید تصور کرد نوعی قول به یگانگی خداست که آن را «یگانه پرستی» monolatrie قومی باید خواند ــ چیزی که منافی وجود خدا یا خدایان دیگر نیست. یک محقق معروف قوم خود آن را بدین گونه تعریف می‌کند:

La monolatrie est une forme de polytheisme. (A. Lods, *Israel, des origines au milieu du VIII e siecle,* 1930/ 297.

به هر حال این گونه یکتاپرستی را باید مرحله‌یی متوسط بین شرک و توحید شمرد. به اعتقاد محققان یکتاپرستی یهود قبل از عهد مؤلف، اشعیاء ثانی (ح ٤٤٠ق‌م) از همین گونه بوده است. رک:

Virgilius Ferm, op. cit./ 331, 504.

اختصاص به یهوه که قوم آن را برای خود مزیتی تلقی می‌کند و اینکه خدا رابه عنوان پدر می‌خواند قولی است که نوعی اخوت را از جهت انتساب به پدر واحد برای تمام اقوام عالم نیز می‌تواند الزام نماید. اختصاص این «پدر» به قوم یهود توحید قوم را در حد آنچه در تاریخ ادیان henotheism می‌خوانند و منافی با شرک نیست نازل می‌کند، اما وقتی یهوه خدای واحد تمام عالم پدر ایشان باشد پس یهود با سایر اقوام عالم تفاوت ندارند و بر آنها تفضیل ندارند. برای تلقی از یهوه به عنوان «پدر» در تورات، از جمله رک: تورات: تثنیه ۳۲/۷-٦؛ اشعیا ٦۳/۱٦؛ ارمیا ۳/٤. قول استادمحمد معین که سابقهٔ مفهوم پدری را در تورات نفی می‌کند قابل تأیید نیست. رک: دکتر محمد معین، **مجموعهٔ مقالات** ۱/۵۱-٤٠.

۲۸۵ ـ ابن‌عبری: و فی هذاالزمان امر قلوذیوس قیصر باحصاء الیهود الذین فی سلطانه ~ و کان الیهود متفرقین علی سبع فرق: الاولی الربانیون (= Rabbins) و هم کتاب الناس و معلموه؛ والثانیة اللاویون (= Levites) الذین لم یفارقوا خدمة الهیکل؛ و الثالثه المعتزله (= Pharisiens) الذین یؤمنون بقیامة الموتی و یقولون بوجود الملائکه و یصومون یومین فی الاسبوع؛ و الرابعه الزنادقه

(Zaduciens [5] یجحدون القیامة والملائکه؛ والخامسه المغتسله (= Esseniens) الذین یقولون لایثاب احدٌ إنْ لم یغتسل کلّ یوم؛ والسادسه النساک (= Chassidiens) الذین لایأکلون شیئاً فیه روح؛ و السابعه السمره (=Samaritains) الذین لایقبلون من الکتب الّاالتورات و هی المجسّمه ~ **تاریخ مختصرالدول**/۶۹.

۲۸۶ - تقی‌زاده، **مانی و دین او**/۳۳-۳۱. در باب مندائی ها و مآخذ احوال آنها رک: **جستجو در تصوف**/۱۱۳-۱۱۱. مقایسه شود نیز با: رودلف ماتسوخ، **فرهنگ ایران‌زمین** ۸/۲۰-۱. کتابی هم در این باره به وسیلهٔ یک تن از فضلای قوم به زبان فارسی نشر شده است که متضمن اطلاعات مفید و جالب بسیار است و شاید بعضی اقوال محققان غربی را در پاره‌یی مسائل اصلاح یا تکمیل کند: سلیم برنحی، **قوم از یاد رفته**، کاوش دربارهٔ قوم صابئین و مندائی، تهران، ۱۳۶۷. برای تفصیلات دیگر و مطالعات جدید در این باب رک:

M. Eliade, op. cit.II/ 500- 501.

۲۸۷ - برای اجمالی از احوال وی رجوع شود به لفظ هیرودیس (۲) در: **قاموس کتاب مقدس**/۹۲۹.

۲۸۸ - مجموعه بعد از شورای نیقیه (۳۲۵ میلادی) و ظاهراً در حدود سنهٔ ۳۵۰م مورد تأیید کلیسا واقع شد و در حدود ۳۹۰ به وسیلهٔ اگوستن قدیس در نزد لاتینیها صورت رسمی قطعی یافت. آنچه بین سالهای ۱۵۰ تا ۲۲۰ در کلیسا مقبول بوده است شامل رساله‌یی هم به نام مکاشفهٔ پطرس می شده است که نسخهٔ آن در سال ۱۸۹۲ در مصر به دست آمده است. فهرست ناقصی از مجموعهٔ عهد جدید در ادوار قدیمش به وسیلهٔ موراتوری محقق معروف ایتالیایی کشف شده است که قطعیت و تمامیت عهد جدید را تأیید نمی‌کند. دربارهٔ موراتوری مقایسه شود با: **تاریخ در ترازو**/۱۴۷. راجع به تاریخ عهد جدید رک:

Loisy, *Simples reflexions*, 1908/ 33 seq.

۲۸۹ - از این جمله انجیل توماس، انجیل فیلفوس، و چند انجیل و رسالهٔ دیگر که در سنهٔ ۱۹۴۵ در محلی به نام نجع حمادی، در مصر علیا کشف شد و شامل مواعظ و آراء و عقایدی از عیسی می بود که نظیر آنها در اناجیل رسمی کلیسا وجود نداشت و افقهای تازه‌یی در باب مذاهب و فرق گنوسی و در مطالعات مربوط به مسیحیت نخستین گشود. برای گزارش مجمل و موجزی مبتنی برمعرفی یک کتاب عام‌پسند بالنسبه جدید دراین باب:

E. Pagels, *The Gnostic Gospel*, 1982.

رک: نصرالله پورجوادی: «کشفی که تاریخ مسیحیت را دگرگون کرد»، **مجلهٔ نشر دانش، سال پنجم**، تهران، ۱۳۶۴. برای تفصیل علمیتر، از جمله رک:

H. Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, II/ 33, 65 seq.

۲۹۰ - این قول رناک است که در این باب با تفصیل بیشتر سخن‌می‌گوید: .Orpheus/ 335- 7 شمعون مجوسی را قدمای ارباب کلیسا اولین مبتدع در آیین مسیح و سرحلقهٔ تمام مبتدعه در ملت نصارا

خوانده‌اند. اما اصحاب شمعون که جماعتی گنوسی بوده‌اند او ومحبوبه‌اش هلنا Helena را به عنوان مظاهر الهی نیایش می‌کرده‌اند. چیزی از داستان احوال او و هلنا در قصهٔ فاؤست هم مضمر است. برای تفصیل بیشتر در این باب رک:

Gille Quispel, «*Faust:* Symbol of Western Man», in: *Eranos Jahrbuch,* 1966/ 35.

۲۹۱ - کسانی که غرایب و کرامات مذکور در اناجیل را با احوال فلسطین در عصر غلبهٔ رومیان در نظر گرفته‌اند غالباً ظهور وی را به عنوان اسطورهٔ مسیح تعبیر کرده‌اند. اینان گاه عیسی را نوعی معبود فلکی که تخیل عام آن را به زمین آورده است تلقی کرده‌اند، و گاه وی را مظهر تمام آرمانهای اجتماعی طبقات محروم قلمرو امپراطوری شمرده‌اند.
برای تفصیل رک:

Gogel, *Jesus the Nazarene- Myth or History*, 1926.

۲۹۲ - رأی این طایفه docetism خوانده می‌شود از ریشهٔ یونانی dokesis به معنی نمایش و نمود ظاهری، و قایلان بدان (docetist =) غالباً واقعیت تجسد را هم مثل واقعیت مصلوب شدن انکار می‌کرده‌اند و آن هر دو را فقط نمایش و نمود ظاهری می‌خوانده‌اند. در بعضی نوشته‌های مکشوف در نجع حمادی (رک: همین یادداشتها، شمارهٔ ۲۸۹) مفهوم تجسد به نحوی تبیین شده است که متضمن اقوال این طایفه به نظر می‌رسد. بعضی از قایلان به این قول تجسد را قبول کرده‌اند، فقط مصلوب شدن را انکار کرده‌اند. در شورای نیقیه (۳۲۵ م) مذهب قایلان به عدم واقعیت این امور رد شده است. برای تفصیل بیشتر رک:

P. Perkins, «Docetism», in: M. Eliade, *Enc. of Reli:* 4/ 347- 8.

293- W. Durant, *Ceasar and Christ/ 554.*

۲۹۴ - ابن عبری: و فی هذا الزمان (زمان طیطوس قیصر) نبغ فی البیعه من المخالفین شخص اسمه ولنطیانوس و کان یقول ان المسیح انزل معه جسداًمن السماء واجتازه بمریم کاجتیاز الماء بمیزاب ای لم یأخذ عنها شیئا، و ظهر ایضاً رجل یسمی مرقیون وقال: انّ الآلهه ثلاثه: عادل و صالح و شریر. وانّ العادل اظهر افاعیله فی الشریر ~ فلمّا اظهر مرقیون هذه الخزعبلة و عظته الاساقفة ~ فنفوه الجماعه ~ (**تاریخ مختصر الدول** /۷۲). در باب ولنطیانوس *Valentin* تا سی سالی پیش معلومات ما منحصر به اقوال مع الواسطه بود، اما کشف اسناد و متون نجع حمادی، از جمله آنچه انجیل حقیقت نام دارد، اطلاعات بلاواسطه‌یی از اصحاب مکتب او را ارائه می‌کند.

M. Eliade, *Histoire des croyances ~*, II/ 360, 500.

در باب مرقیون هم اصحاب ملل و نحل، بعضی او را در شمار متنبئین ذکر کرده‌اند از جمله: بغدادی، **الفرق بین الفرق**/۲۰۶. بعضی دیگر وی را از ثنویه خوانده‌اند از جمله: **ترجمهٔ الملل و النحل**/۱۹۹. برای تفصیل بیشتر در احوال و اقوال او رک:

E. C. Blackman, *Marcion and his Influence,* 1984.

۲۹۵ و ۲۹۶ و ۲۹۷ و ۲۹۸ - شهرستانی: اصحاب دیصان اثبات دو اصل می‌کنند: نور و ظلمت. نور فعل خیر را به قصد و اختیار توجه نماید، و ظلام به اضطرار و طبع به شرّ متوجه شود (ترجمهٔ الملل و النحل/۱۹۸). ابن عبری: یسمی ابن دیصان لانه ولد علی نهر دیصان فوق مدینة الرها و کان یسمی الشمس اب الحیاة و القمرامّ الحیاة ~ (تاریخ مختصر الدول/۷۴). بردیصان (۱۵۴ - ۲۲۲) برای تنزیه خداوند از خلق و ایجاد شرور قایل شد به آنکه وی صانع عالم نیست، مدبر عالم است. برای تفصیل بیشتر در باب احوال و آراء او رک:

Virgilius Ferm, op. cit./ 56.

در باب مونتانوس، قول ابن عبری چنین است: و ظهر ~ فی بلد آسیا مونطانس القائل عن نفسه انّه الفار قلیط الذی وعد المسیح ان یوجهه الی العالم (تاریخ مختصر الدول/۷۳). برای مزید اطلاعات در این باب رک:

E. Gilson, op. cit./ 44.

در بارهٔ سلسوس واریجن رک:

B. De Faye, *Origen, sa vie, son* oeuvre, sa pensée, 2 vols, 1927.

۲۹۹ - ابن العبری: آریوس المبتدع. هذا کان قسیساً خطیباً بالاسکندریه فعلاذات یوم مشهود المنبر لیخطب کعادته و ابتدأ من کلام سلیمان بن داود و هوقوله: الرب خلقنی فی اول خلائقه، و اخذ یقرء انه عنی بذلک کلمة الله فهی مخلوقة مباینة بالجوهر لذات الله ~ فکتب الملک کتاباً الی جمیع الاساقفه ~ فاجتمع ثلثمائة و ثمانیة عشر اسقفاً و نظروا فیما تفوه به آریوس فوجدوه مخالفاً لاصل المذهب ~ تاریخ مختصر الدول /۸۰). مقایسه شود با شهرستانی: و آریوس را زعم آن است که حضرت الهیه یکتاست و او را آب گویند، و مسیح کلمهٔ خداست، و ابن او بر طریق اصطفا و مخلوق است (ترجمهٔ الملل والنحل /۱۷۸. آریوس (۲۵۶-۳۳۶م) کلمه (Logos=) را که کلیسا واسطهٔ خلق و ایجاد عالم به وسیلهٔ «پدر» تلقی می‌کرد «مخلوق» می دانست که از عدم محض به وجود آمده بود. مناقشات مربوط به قول او از ۳۱۸ و به دنبال قول او و در نفی ازلیت «ابن» آغاز شد و در مقابل تخطئه کلیسا، عده‌یی به طرفداری یا پیروی از اقوال برخاستند چنانکه در اندک مدت تمام حوزهٔ کلیسای شرقی عرضهٔ مشاجرات فلسفی مربوط به لاهوت گشت.

برای مأخذ و تفصیل بیشتر رک:

F. J. Foakes- Jackson, »Arianism«, in *ERE*, I/ 775- 786.

۳۰۰ - رسم پرستش تصاویر مقدس (= Icons) برخلاف نهی صریح از آن در احکام عشرهٔ موسی، از قرن سوم به بعد در بیزانس نزد عامهٔ نصارا متداول شد و در قرن ششم و مابعد در کلیسا و مجامع روحانی هم رایج گشت. اما به حکم لئون سوم و پسرش قسطنطین پنجم، به احتمال قوی تحت تأثیر مطاعن و اعتراضات مسلمین و محیط ثغور مجاور اسلام، به عنوان نوعی بت پرستی محکوم و ممنوع شد. حکم

امپراطور در کلیسای شرق و غرب هر دو با مخالفت کلیسا مواجه شد و مناقشات طولانی را سبب گشت. حکم چندین بار موقوف الاجرا شد و چندین بار بشدت تنفیذ گشت. سرانجام به دنبال عادت عامه، و اصرار کلیسا در حفظ و ادامهٔ رسم، آیین پرستش مجاز شناخته شد (۸۴۳) و از آن پس در مذهب ارتدکس همچون یک رسم عبادت باقی ماند. رک:

M. Eliade, op. cit. III/ 67- 70, 311- 312.

۳۰۱ و ۳۰۲ - برای تفصیل بیشتر در باب فعالیت این دو فرقه در عهد ساسانیان رک: کریس تنسن، **ایران در زمان ساسانیان** /فهرست. همچنین برای اجمالی مفید مبنی بر اطلاعات جدید در این باب مقایسه شود با:

B. Spuler (Herausg.), *Religion,* Handbuch der orientalistik, Absch 2, Band VIII, Leiden, 1961, Register.

۳۰۳ - در منازعات بین پاپها و پادشاهان، هر دو طرف یکدیگر را به کفر و زندقه منسوب می داشتند. چنانکه در مقابل تکفیر پاپ، فیلیپ لوبل پادشاه فرانسه هم در ۱۲۹۹ مدعی شد که پاپ بونیفاس هشتم وقتی گفته است که این افسانهٔ مسیح چه بسیار فواید که عاید ما کرده است. در مورد فردریک دوم هم ارتباط او با علمای مسلمین و یهود که از جمله گه گاه مسائل غامض فلسفی را نزد آنها می فرستاد و جواب می طلبید دستاویز پاپ و اصحاب کلیسا برای اظهار مخالفت با او شد. ازجمله تصنیف کتابی موهوم موسوم به سه شیاد *De tribus impostribus* به او منسوب شد که به احتمال قوی هرگز چنین کتابی تصنیف نشد. اسناد این قول به او هم ظاهراً به جهت اتهام او با ارتباط فلاسفهٔ اسلام بود، چون نفی نبوات خاصه در بین زنادقهٔ فلاسفه ظاهراً سابقه داشت و اصل چنین قولی با اقوال منسوب یا منقول از آنها شباهت داشت؛ چنانکه دو قطعهٔ ذیل ازابوالعلاء المعرّی، فیلسوف و شاعر عرب، متضمن تقریری از این دعوی ملحدانه بود که شاید فردریک و نزدیکانش، به سبب توغل در ادب و فرهنگ اعراب و خاصه اهل شام، با اقوال او آشنایی داشتند:

دین و کفر و اِنباء تقصّ و قُر ... قان ینصّ و تورات و انجیل
فی کلّ جیلٍ اباطیل یدان بها ... فهل تفرد یوماً بالهدی جیل

هفت الحنیفة والنصاری ما اهتدوا ... و یهود حارت والمجوس مضلّله
اثنان اهل الارض ذوعقلٍ بلا ... دین و آخر دیّن لاعقل له

معهذا خود فردریک با آنکه به نظایر این گونه اقوال منسوب بود و او را با پادشاهان مسلمین مقایسه می‌کردند و به همین سبب سلطان تعمید یافته (= The Baptized Sultan) لقب می دادند، مکرر و از جمله در آخر عمر بنابرمشهور اعتراف به مسیحیت کرد، مخالفت با پاپ موجب اتهام او به کفر و به چنین اقوال شد. اسناد قول الحادآمیز در اشارت سه شیاد هم به او مأخوذ از تکفیر نامهٔ پاپ گرگوار نهم برضدِ او بود (۱۲۳۹) که پاپ در طی آن مدعی شد که وی این سخن را بر زبان رانده است:

~Ce prince affirme que L'univers a été trompé par trois charlatans: Jesus- Christ, Moïse et Mahomet.

و ظاهراً اصل اسناد هم مثل متن قول خطا بود. برای تفصیل این بحث از جمله رک: آلبرماله و ژول ایزاک، **تاریخ قرون وسطی**، ترجمهٔ عبدالحسین هژیر، چاپ سوم/۲۹۴. همچنین به کتاب کارّه، در باب قرون وسطی:

Gustave Carré, *Le Moyen age*, 1901/ 306- 309.

در باب ارتباط فردریک با مسلمین و طرح مسائل فلسفی با آنها، از جمله بروجه مثال می‌توان **الرسالة الصقلیه**، اثر ابن‌سبعین را ذکر کرد که آن را این حکیم و عارف اندلسی در جواب به چهار سؤال فردریک تصنیف نمود. رک: ابراهیم مدکور، **در بارهٔ فلسفهٔ اسلامی**، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی/۴۳ - ۴۲. مقایسه شود با: **دنبالهٔ جستجو در تصوف**/۲۸۹. برای قول فیلیپ لوبل در بارهٔ پاپ بونیفاس هشتم رک:

S. Reinach, *Orpheus*/ 408- 9.

304- S. Reinach, op. cit./ 414.

۳۰۵ - در باب طهارت مریم مقایسه شود با: **مجمع البیان** ۳/۵۱۱-۵۰۶؛ **قصص الانبیاء** فارسی/۳۶۴. عنوان حامل خداوند یا مادر خداوند در حق مریم یادآور عنوانی مشابه است در مورد خدای مصری، و ظاهراً از استمرار یا احیای آن عقاید در نزد قایلان حاکی است. مقایسه شود نیز با:

J. Leipolitt, «Frühes Christentum in Orient», in: *Handbuch der Orientalistik, Religion,* 1961/ 34- 40.

۳۰۶ و ۳۰۷ و ۳۰۸ - چنانکه در قرن شانزدهم دومی نیکن‌های شهر برن در سویس شاگرد خیاطی را علم کردند که مدعی شد مریم عذرا بر وی ظاهر شده است و قول به بقاء بکارت در هنگام حمل را در پیش وی صریحاً تکذیب کرده است، اما توطئهٔ آنها کشف شد و دست‌اندرکاران مجازات سخت شدند (۱۵۰۹). قبل از آن هم یک بار دومی نیکن‌ها قول منسوب به کاترین قدیسه (Catherine de Sienne) را دستاویز نفی این مدعا کردند (۱۳۷۵) اما فرانسیسکن‌ها در تأیید آن، مکاشفهٔ یک قدیسهٔ دیگر را به نام سنت بریژیت St. Brigitte نشر کردند که اظهار می‌کرد مریم در نوعی حالت کشف و شهود روحانی بر وی ظاهر شده است و قول بقاء بکارت و نیز عصمت از گناه نخستین را نزد وی تأیید کرده است. غالب این دعاوی ترفندهایی بود که عقاید مورد علاقهٔ اصحاب دعوی را تأیید می‌کرد و همه مجعول و مختلق بود. سندی هم که مبنی بر نقل خانهٔ مریم از ناصره به سرزمین دالماسی در اروپا بود، چنانکه بعدها معلوم شد، در قرن پانزدهم جعل شده بود. برای تفصیل بیشتر در این باب و همچنین برای اطلاعات مفصلتر در باب ماجرای ساکره کوِر (قلب مقدس) و تثلیث ثانی بترتیب رک:

S. Reinach, op. cit./ 419- 20, 562- 3.

۳۰۹ - آوینیون Avignon شهری در فرانسه که بین سالهای ۱۳۰۵ تا ۱۳۷۸ میلادی مقر پاپ شده بود. این دوره بر سبیل قیاس با دوران اسارت یهود در بابل در تاریخ کلیسا به دوران اسارت پاپها معروف شده است. پاپهایی هم که در این دوران بر کلیسا حکم راندند همه فرانسوی بودند از کلمان پنجم تا گرگوار یازدهم. مقایسه شود با:

Virgilius Ferm, op. cit./ 49.

۳۱۰ - قصهٔ امرودبن در دکامرون و قصه کانتربوری از این گونه است. مقایسه شود با: سرّنی/۵-۳۲۴. داستان رابله هم در اکثر اجرا متضمن چنین صحنه‌هاست. معهذا در قیاس با خبیثات و هزلیات رایج در ادبیات شرقی و غربی دیگر، این نوع قصه‌ها بالنسبه ملایم به نظر می‌رسد. بعلاوه این گونه حکایات که رعایت عفت عمومی آنها را مخالف اخلاق تلقی می‌کند گه‌گاه از جهات دیگر برای محققان ــ مخصوصاً روانشناسان و مردم‌شناسان ــ که در باب احوال نفسانی و آداب و مراسم اقوام از لحاظ این نوع مسئله بررسی می‌کنند اهمیت خاص دارد. برای بحثی تفصیلی در باب جنبه‌های مختلف چنین آثار و قصه‌ها، از جمله رک:

E. J. Dingwall, «Erotic Literature», in cassell's Enc. of World Literature, 3 vols, I/ 213-16.

۳۱۱ - اجمال افسانه آن بود که یک زایر مسیحی در بازگشت از اورشلیم به جزیره‌یی بی‌نشان افتاد و راهبی در آنجا به وی خاطرنشان ساخت که در اطراف این جزیره شعله‌های آتش هست و فرشتگان عذاب ارواح را در اینجا شکنجه می‌کنند، اما دایم شکایت دارند که دعا و نیایش راهبان صومعهٔ کلونی و مخصوصاً قدیس آن به نام اودینون این ارواح محکوم را از چنگال آنها نجات می‌دهد. نشر این قصهٔ مجعول موجب رونق کار صومعهٔ کلونی و روی آوردن تایبان به آنجا شد. کلیسا با نشر این گونه قصه‌ها شیوهٔ مغفرت‌فروشی ناهنجار خود را توجیه کرد. مقایسه شود با:

S. Reinach, op. cit./ 425.

312- Lea, *Histoire de l'inquisition*/ 301.

313- S. Reinach, op. cit./ 507.

۳۱۴ - نهضت کاتار یا البی‌ژوا، در جنوب فرانسه به وسیلهٔ فرقه‌یی به این نام، با تمایلات ثنوی و گنوسی به وجود آمد که موجب تهدید کلیسا شد و پاپ که اصحاب آن را تکفیر کرد با اعلام جنگ صلیبی بر ضد آنها موفق به قلع و قمع آنها گشت و در دفع آنها خشونت و قساوت بسیار نشان داده شد (۱۲۳۹) مقایسه شود با:

A. Borst, *Die Katharer,* Stuttgart, 1937.

۳۱۵ - سن بارتلمی (la Saint - Barthelmy) واقعهٔ قتل عام پروتستانها در فرانسه در شب ۲۴ ماه اوت (منسوب به قدیسی سنت بارتلمی نام) در سنهٔ ۱۵۷۲ که به فرمان شارل نهم و به درخواست کاترین دومدیسی انجام شد. تعداد زیادی از بزرگان این طابقه در این واقعه به قتل رسید و حاصل

فاجعه هم رسوایی کلیسا و درگیری مجدد جنگ مذهبی بود.

۳۱۶ و ۳۱۷ و ۳۱۸ - برای تفصیلات و مآخذ بیشتر در باب این فرقه‌ها عنوان آنها را باید نگاه کرد در:

Virgilius Ferm, op. cit., 1954.

قضاوت ارنست رنان هم در باب مذهب اصحاب وحدت قابل ذکر است که وی آن را بهترین نهضت مذهبی قرن خویش می خواند:

E. Renan, *Etudes d'histoire religieuse,* 1895, IV.

۳۱۹ - مقالات این طایفه یادآور این سؤال و جواب معروف ولتر است که برخورد سادگی و ترفند را نشان می‌دهد:

Qui fut celui qui inventa l'art de la divination? Ce fut le premier frippon qui rencontra un imbecile. (Voltaire, *Essai sur les maeurs,* I/ 133.)

و در باب نظیر این مقالات است قول ابوالعلاء المعری:

انّما هذه المذاهب اسبا ... ب لجرّ الدنیا الی الرؤساء

کالّذی قام یجمع الزنج بالبص ... رة والقرمطیّ بالاحساء

۳۲۰ - طبرسی: و قیل المراد بالاسلام التسلیم لله ~ و رُوِیَ عن امیرالمؤمنین (ع) فی خطبةٍ له انه قال ~: الاسلام هوالتسلیم و التسلیم هوالیقین ~ (**مجمع البیان ۴۲۱/۱**) الفخر الرازی: قال الانباری المسلم معناه المخلص لله عبادته ~ فالاسلام معناه اخلاص الدین والعقیدة لله (**التفسیر الکبیر ۲۲۳/۷**).

۳۲۱ - برای تفصیل اخبار مربوط به غدیر خم و نقل و انعکاس آن در مآخذ شیعی و سنی رک: شیخ عبدالحسین امینی، **الغدیر**، طبع نجف. جهت اجمالی از تفصیل مقایسه شود با: **سفینة البحار ۳۰۶-۹/۲**.

۳۲۲ - غزالی: فکان یقول فی دعائه: اللّهم حَسِّنْ خَلْقی و خُلُقی، ویقول اللّهم جَنِّبْنی منکراتِ الاخلاق «کتاب آداب المعیشة واخلاق النبوّة» من ربع عادات، **احیاء علوم الدین ۳۵۲/۲** ~). و قال صلی الله علیه و سلم: انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق. و قال ~: اثقل ما یوضع فی المیزان یوم القیامه تقوی الله و حسن الخلق ~ قیل لرسول الله صلی الله علیه و سلم: انّ فلانه تصوم النهار و تقوم اللیل وهی سیئة الخلق تؤذی جیرانها بلسانها. قال لاخیر فیها هی من اهل النار «کتاب ریاضة النفس» من ربع مهلکات، **احیاء علوم الدین ۴۸/۳**.

۳۲۳ - در بارهٔ حدیث ثقلین، و قول شیعه در این باب رک: **سفینة البحار ۱۲۹-۳۰/۱**.

۳۲۴ - معهذا مقایسه شود با قول طبرسی: انّ القرآن کان علی عهد رسول الله مجموعاً مؤلّفا علی ماهو علیه الآن ~ و انّ جماعة من الصحابة مثل عبدالله بن مسعود و اُبَیّ بن کعب و غیرهما ختموا القرآن علی النبی (ص) عدة ختمات (**مجمع البیان ۱۵/۱**).

۳۲۵ - الزرکشی: وکان کلّما اُنزل علیه شییٔ من القرآن امر بکتابته ویقول فی مفترقات الآیات: ضعوا

هذه فی سورة کذا ~ **البرهان فی علوم القرآن** ۲۳۲/۱.

۳۲۶ - در بارهٔ اقسام آیات قرآنی رک: شیخ ابوالفتوح رازی، **تفسیر روح الجنان** ۱/۴-۳. نیز مقایسه شود با: قطب الراوندی، **فقه‌القرآن** ۱/۸-۶.

۳۲۷ - **الفهرست**: و رأیت انافی زماننا عند ابی یعلی حمزة الحسنی رحمه الله مصحفا قد سقط منه اوراق، بخط علی بن ابی طالب یتوارثه بنوحسن علی مُرّالزمان ~، طبع تجدد/۳۰.

۳۲۸ - **الفهرست**، همان چاپ/۳۰-۲۹.

۳۲۹ - قول زید بن ثابت: فجمعته من الرقاع و الاکتاف و صدور الرجال. الزرکشی، **البرهان** ۲۳۸/۱.

۳۳۰ و ۳۳۱ - **الفهرست** /۲۷؛ الزرکشی ۲۴۰/۱.

۳۳۲ - سیوطی، **الاتقان**، طبع قاهره، ۱۲۷۸، ج ۹۶/۱ ~ ایضاً: الزرکشی ۴۱/۱-۳۴۰.

۳۳۳ - التأویل: فی الاصل الترجیع و فی الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر الی معنی یخطه اذا کان المحتمل الذی یراه موافقاً بالکتاب و السنه. مثل قوله تعالی: یخرج الحی من المیّت. ان اراد به اخراج الطیر من البیضه کان تفسیراً و ان اراد اخراج المؤمن من الکافر اوالعالم من الجاهل کان تأویلاً (جرجانی، **التعریفات** /۴۳).

۳۳۴ - برای مآخذ و تفصیلات رک: استاد محمود شهابی، **ادوار فقه** ۱۷/۱-۴۱۰.

۳۳۵ - در باب تقدم سابقهٔ حدیث در نزد شیعه، مقایسه شود با: شهابی، **ادوار فقه** ۴۰۹/۱-۴۰۵.

۳۳۶ - مقایسه شود با: ابن ابی الحدید **شرح نهج البلاغه** ۵۰/۱۱-۴۸.

۳۳۷ و ۳۳۸ - در باب مهلّب بن ابی صفره رک: ابن خلکان ۱۴۶/۲. در مورد ابن ابی العوجا مقایسه شود با: **الفرق بین الفرق** /۶۴-۶۳. در باب صحابی مختلق در روایات سیف بن عمر مقایسه شود با: سید مرتضی العسکری، خمسون و مائة صحابی مختلق، ج ۱و۲، الطبعة الثانیه ۱۹۶۹، ۱۹۷۴.

۳۳۹ - برای نمونه‌های آنها رک: سیوطی، **اللآلی المصنوعه فی احادیث الموضوعه**. از آن جمله است احادیث موضوعه در ذم علی و برای تحقیق در این باب مقایسه شود با: ابن ابی الحدید، **شرح نهج البلاغه** ۶۹/۴-۶۳.

۳۴۰ - مذهب اوزاعی در شام تا اوایل قرن چهارم و در مغرب تا اواسط قرن سوم دوام داشت. برای احوال خود او، رک: ابونعیم، **حلیة الاولیاء**، طبع قاهره ۱۳۵/۶. در باب رواج سایر مذاهب سنی در قرن پنجم و مابعد، از جمله مقایسه شود با قول غزالی: فالفقهاء الذین هم زعماء الفقه وقادة الخلق اعنی الّذین کثر اتباعهم فی المذاهب الخمسه: الشافعی :و مالک و احمد بن حنبل و ابوحنیفه و سفیان الثوری ~ و سفیان اقل اتباعاً من احمد (**احیاء علوم الدین** ۳۵/۱-۳۱). مذهب داود ظاهری در اندلس در قرن ششم مورد توجه شد و در شام حتی تا اواخر فرق هستم (ح ۷۸۸) رایج بود. برای بعضی آراء فقهی و همچنین بعضی کتب اصحاب او رک: **الفهرست** ۲-۲۷۱؛ **والمیزان** للشعرانی،طبع قاهره، ۱۳۱۷.

۳۴۱ - در بارهٔ حدیث افتراق امت که مبنای تقسیم فرق اسلامی و تعبیر هفتاد دو ملت در لسان شعرا

شده است رک: سرّ نی ۱/۱۴-۴۱۳.

۳۴۲ - خواجه نصیرالدین طوسی: الامامیّه یقولون نصب الامام لطف لانّه مقرّب فی الطاعه و مبعد عن المعصیة و اللطف واجب علی الله تعالی (**تلخیص المحصل** /۴۰۷). مقایسه شود با: **الباب الحادی عشر** /۹-۴۳.

۳۴۳ - **تبصرة العوام** /۲۱۱-۲۰۰.

۳۴۴ - شهرستانی: ماسلّ سیف فی الاسلام علی قاعدة دینیّه مثل ماسلّ علی الامامة فی کل زمان (**الملل و النحل** ۲۲/۱).

۳۴۵ - مقایسه شود با قول متکلمان: الشیعة اربعة انواع: الامامیه و الکیسانیه و الزیدیه و الغلاة (**تلخیص المحصل** /۴۰۸).

۳۴۶ - عباس اقبال، **خاندان نوبختی** /۱۶۱-۱۴۳. مقایسه با مقدمهٔ سعید نفیسی، ترجمهٔ **فرق الشیعه**، تهران/ الف ـ و.

۳۴۷ - علاّمهٔ حلی: فقد نقل الشیعة بالتواتر انّ النبی صلی الله علیه و سلّم قال للحسین(ع) هذا ابنی امام بن امام اخو امام ابو ائمّة تسعه تاسعهم قائمهم (**انوار الملکوت** /۲۳۰): مقایسه شود با: مرتضی العسکری، **معالم المدرستین**، الطبعة الثانیه، طهران، ۱۴۰۶ق، **المجلد الاول** /۳۳۰.

۳۴۸ - برای برخی ملاحظات دراین باب رک: **اوایل المقالات** /۱۰-۸؛ **شوارق الالهام** ۴۵/۱؛ و ابن ابی الحدید، **شرح نهج البلاغه** ۱۷/۱.

۳۴۹ - بغدادی: وقداختلفوا فیما یجمع الخوارج علی افتراق مذاهبها فذکر الکعبی فی مقالاته انّ الذی یجمع الخوارج علیه ~ انکار علی و عثمان والحکمین و اصحاب الجمل و کل من یرضی بتحکیم الحکمین والإکفار بارتکاب الذنوب و وجوب الخروج علی الامام الجائر و ~ شیخنا ابوالحسن ~ لم یرض ماحکاه الکعبی من اجماعهم علی تکفیر مرتکبی الذنوب ~ وذلک انّ النجدات من الخوارج لایکفّرون اصحاب الحدود من موافقیهم ~ (**الفرق بین الفرق**/۴۵).

۳۵۰ - در باب شبیب و غزاله رک: ابن خلکان ۶/۲-۱۶۳. در بارهٔ حمزه رک: **دو قرن سکوت** /۱۹-۲۱۴.

۳۵۱ - چنانکه در بین یاران ابومریم از بنی سعد تمیم که در نزدیک کوفه جنگ کرد بیشتر لشکر از موالی بودند (**تاریخ الیعقوبی**، طبع نجف ۲۶۲/۲). در بارهٔ اهمیت نقش عناصر بدوی در بین محکمهٔ خوارج هم قسمتی از روایات خالی از مبالغه نیست. مقایسه شود با: ولهاوزن، **الخوارج و الشیعه** /۲۴-۱۴.

۳۵۲ - در باب ذوالثدیه رک: میرداماد، **الرواشح السماویه** /۸۸-۸۶. و ذوالثدیه را بعضی همان ذوالخویصرهٔ تمیمی خوانده‌اند که در جعرانه در تقسیم غنایم حُنین بر رسول اعتراض کرد. مقایسه شود با: **سفینة البحار** ۱/۴-۳۸۳.

۳۵۳ - اغانی ۲۳۲/۷، **الکامل مبرد** ۱۰۸/۲. بغدادی چند بیت وی را در باب ضربت عبدالرحمن بن

ملجم بر امام نقل می‌کند و خود بدان پاسخ می دهد. این است قطعهٔ وی:

یا ضربةً من منیبٍ ما اراد بها | الا لیبلغ من ذی العرش رضوانا
انّی لاذکره یوماً فاحسبه | اوفی البریة عندالله میزانا
اکرم بقومٍ بطون الطیر قبرهم | لم یخلطوا دینهم بغیاً وعدوانا

و پاسخ عبدالقاهر بغدادی چنین است:

یا ضربةً من کفورٍ ما استفاد بها | الاّ الجزاء بما یصلیه نیرانا
انی لاَلعنه ذنباً والعن من | یرجوله ابداً عفواً و غفرانا
ذاک الشقی لاشقی الناس کلهم | اخفهم عند ربّ الناس میزانا

(الفرق بین الفرق /۵۵).

۳۵۴ - ابن خلکان ۳۲۸/٤.

۳۵۵ - جاحظ، البیان والتبیین، قاهره، ۱۳۱۳، ج ۳/۱-۱۳۱؛ الفهرست /۲۳۲و۲۹۵.

۳۵۶ - اسفراینی: واعلم انّ الارجاء فی اللغة هوالتأخیر و انما سمّوا مرجئه لا نّهم یؤخرون العمل من الایمان (التبصیر /۹۰). مرجئه به سبب خودداری از تخطئهٔ صحابه، مقابل شیعه محسوب می شدند. در مهاجات بین مأمون عباسی و ابراهیم بن مهدی، که اولی منسوب به تشیع و دومی مخالف آن بود، این دو عنوان مقابل هم واقع شده است. (مسعودی): فقال المأمون:

اذا المرجیّ سَرّک انْ تراه | یموتُ لحینه مِن قبل موته
فجدّد عنده ذکری علیٍ | وصلّ علی النبی و آل بیته

فاجا به ابراهیم راداً علیه:

اذا الشیعي جمجم فی مقالٍ | فسرّک ان یبوح بذات نفسه
فصلّ علی النّبیّ و صاحبیه | وزیریه و جاریه برمسه

(مروج الذهب ۳۱۷/۲).

۳۵۷ - ثابت بن قطنه از اصحاب مهلّب بن ابی صفره و از مخالفان خوارج بود. قطعهٔ وی در الاغانی آمده است و اینک ابیاتی از آن:

یا هندفا ستمعی لی انّ سیرتنا | انْ نعبدالله لم نشرک به احدا
نرجی الامور اذا کانت مشبهه | و نصدق القول فیمن جار اوعَنَدا
کلّ الخوارج مخطی فی مقالته | ولو تعبّد فیما قال واجتهدا
امّا علیٌّ و عثمان فانّهما | عبدان لم یشرکا بالله مذعبدا

برای تفصیل بیشتر و اصل ابیات نیز مقایسه شود با: احمد امین، فجر الاسلام /۳٤٦.

۳۵۸ - غیلان دمشقی معروف به غیلان قَدَری قول به قَدَر را در عهد عمر بن عبدالعزیز اظهار کرد اما به سبب این قول، در عهد هشام بن عبدالملک و به فتوای اوزاعی به قتل آمد. چون وی در مورد سه سؤال اوزاعی که از او پرسید: آیا خداوند آنچه را نهی می‌کند خود بر انسان مقدّر می سازد یا نه؟ و آیا

آنچه را بدان امر می‌کند خود مانع از انجام شدنش می شود یا نه؟ و آیا آنچه را حرام کرده است خود در ارتکاب آن به انسان کمک می‌کند یا نه؟ جواب نفی داد، اوزاعی او را مُرتاب خواند و مسوجب قتل شمرد. بعد از اجرای حکم هم در توجیه حکم خویش گفت بر وفق قرآن، خداوند آدم را از اکل شجره نهی کرد اما اکل آن را بر وی مقدر ساخت، ابلیس را به سجود آدم امر فرمود اما از انجام دادنش مانع آمد، میته را حرام کرد اما مضطر را به اکل آن اعانت نمود، و آن کس که اینها را تصدیق نکند در قول خداوند شک کرده باشد. برای تفصیل احتجاج رک: ابن عبدربة، العقد الفرید ۲/۳۸۰-۳۷۹.

۳۵۹ - الملطی: ~ و هم سمّوا انفسهم معتزله و ذلک عند ما بایع الحسن بن علی، معاویه ~ اعتزلوا الحسن و معاویه و جمیع الناس ~ و لزموا منازلهم و مساجدهم و قالوا نشتغل بالعلم والعباده (کتاب التنبیه والرد علی اهل الاهواءِ و البدع /۲۸). در باب تسمیهٔ اصحاب واصل بن عطا به این عنوان رک: احمد امین، فجرالاسلام ۱/۳۳۸. مقایسه شود با:

C. Nallino, Sull, Origin del Nome dei Mutazilī, *RSO*, 1916/ 431- 5.

۳۶۰ - الخیاط: ولیس یستحق احد منهم اسم الاعتزال حتی یجمع القول بالاصول الخمسه: التوحید، والعدل، والوعد والوعید، والمنزلة بین المنزلتین، والامر بالمعروف والنهی عن المنکر، فاذا کملت فی الانسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلی (الانتصار/۹۲).

۳۶۱ - الفهرست /۲۰۳.

۳۶۲ - واصل بن عطا و عمرو بن عُبید در بصره با بعضی از کسانی که بعدها منسوب به زندقه شدند مربوط بودند و شاید این امر هم از اسباب سوءظن متشرعه از جمله حسن البصری در حق آنها شد. مقایسه شود با: الاغانی ۳/۲۵-۲۴.

۳۶۳ - المحنة بالقرآن المجید، عنوانی بود که در این مورد آنها را مجاز به تفتیش عقاید می‌کرد. «محنه» عبارت بود از آزمایشی که به امر مأمون نسبت به قضات و شهود و محدثان انجام می شد و به کسانی که در پرسش از اعتقاد، قرآن را حادث و مخلوق نمی دانستند به حکم خلیفه اجازهٔ قضاوت و شهادت و روایت نمی‌دادند، حتی در اداء فدیه‌یی که برای اسیران مسلمین و آزادی آنها از دست نصارای بیزانس داده می‌شد، کسانی که دراین محنه جواب مساعد نمی دادند ازآن محروم می شدندو دراسارت باقی می‌ماندند. مقایسه شود با: ابن الاثیر: الکامل ۵/۳- ۲۲۲.

۳۶۴ - اسفراینی: انهم یقسمون الی عشرین فرقه .. (التبصیر/۶۰). بغدادی: قد ذکرنا من قبل انّ المتعزله افترقت ~ عشرین فرقة و هنّ: ~ فهذه ثنتان و عشرون فرقة. فرقتان منها من جملة فرق الغُلاة فی الکفر/۶۷. اسفراینی هم دو فرقهٔ آنها را بکلّی خارج از اسلام می‌خواند (/۸۹).

۳۶۵ و ۳۶۶ - از جمله قول ابونواس را در حق نظام شاهد اشتهار وی به فلسفه گرفته‌اند:

یا ایها المدعی فی العلم فلسفة   حفظت شیئاً و غابت عنک اشیاء

(الفهرست/۲۰۶). در باب قبایح منسوب به وی و ثمامة بن الاشرس رک: اسفراینی، التبصیر/۶۹ و ۷۵.

۳۶۷ - در ردّ مجوس و نصارا اهتمام معتزله جالب بود. برای تفصیل بیشتر در باب آنها و مآخذ احوالشان رک: **تاریخ مردم ایران** ۲/۷-۱۶۴.

۳۶۸ - بغدادی: واعجب من هذا کلّه انّ ابن کرام وصف معبوده بالثقل و ذلک انه قال فی کتاب **عذاب القبر** فی تفسیر قول الله عزوجل اذا السماء انفطرت، انها انفطرت من ثقل الرحمن علیها (**الفرق بین الفرق**/۱۳۳). مقایسه با/۱۳۱. گویند ابوعبدالله کرام پسر خود را عبدالجسیم نام کرد و هم منقول است که وی خداوند را جسم اجسم خواند (**تبصرة العوام**/۶۸، ۷۰). مقایسه با: اسفراینی، **التبصیر فی الدین**/۹۹ و مابعد). اسفراینی: و من حماقاتهم ~ انّ زعیماً من زعمائهم ~ کان یقول انّ علم الشافعی و ابی حنیفه جملته لایخرج من سراویل امرأة ~ (**التبصیر فی الدین**/۱۰۴) برای پاره‌یی مآخذ و تفصیلات نیز رک: **تاریخ مردم ایران**۲/۱۶۸.

۳۶۹ - زبیدی، **شرح احیاء علوم الدین** ۲/۱۴-۵. مقایسه شود با: **تاریخ مردم ایران**۸۰-۱۶۷.

۲۷۰ - در باب مقالات اشاعره رک: **الفرق بین الفرق**/۲۲۳-۱۸۹؛ **التبصیر فی الدین**/۱۷۰-۱۳۵. راجع به احوال اشعری رک: ابن‌خلکان ۲/۴۴۶. نیز مقایسه شود با: **تاریخ مردم ایران** ۲/۱۶۷.

۲۷۱ - برای تفصیل رک: **فرار از مدرسه**/۱۰۲-۹۸. معهذا در باب هیجان فوق‌العاده‌یی که در آغاز این جنگها (۴۷۸-۴۹۱هـ) مخصوصاً به دنبال کشتار مسلمین بر دست نصارا که در مسجدالاقصی و همچنین در انطاکیه روی داد رک: ابن‌الاثیر، **الکامل** ۸/۱۸۵ و مابعد. چند بتی از قصیدهٔ ابوالمظفر ابیوردی هم حاکی از این معنی است:

و کیف تنام العین ملأجفونها — علی هفوات ایقظت کلّ نائمِ
و اخوانکم بالشام یضحی مقیلهم — ظهور المذاکی اَوبطون القشاعم
تسومهم الروم الهوان و انتم — تجرون ذیل الخفض فعل المسالم
ویجستنبون النار خوفاً من الردی — ولایحسبون العار ضربة لازم
اترضی صنادید الاعاریب بالاذی — و یغضی علی ذلٍ کماة الاعاجم

(**الکامل** ۸/۱۹۰-۱۸۹). در واقع با آنکه گریختگان شام در بغداد تظاهرات کردند و عامّ و خاص را به سعی در دفع اصحاب صلیب دعوت و تشویق نمودند اختلافات داخلی سلاطین سلجوقی در آن ایام مجالی برای اقدام عاجلی در این باب به آنها نداد، فقط در حدود ملطیه و انقوریه فرمانروایان محلّی با آنها به منازعه برخاستند و بعدها در شام و مصر جنگهای طولانی ادامه یافت، اما سلجوقیان عراق چندان توجهی به این امر نشان ندادند و سلطان محمد بن ملکشاه هم که سردار خود چاولی سقاور را به حرب صلیبیان مأمور کرد (محرم سنهٔ ۵۰۰) ظاهراً محاربهٔ آنها را چندان خطیر تلقی نمی‌کرد و اتابکان شام و موصل را برای دفع آنها کافی می‌دانست. مقایسه شود با ابن‌الاثیر ۸/۹-۲۳۸. چندی بعد هم (۵۰۳) که خود وی عزیمت به غزای آنها کرد به سبب عروض عوایق از آن منصرف شد (**مرآة الزمان** ۱/۳۱).

۳۷۲ - شاه ولی‌الله: در قومی که نوح علیه‌السلام بر ایشان مبعوث [بود] هر گاه یکی [از] آن [قوم]

فوت [می]شدند محبان ایشان بر قبور ایشان می رفتند و عکوف می نشستند و حاجات می خواستند، رفته رفته اشکال و تمثال اینان پرستش شد (البلاغ المبین، طبع لاهور/ ۱۲-۱۱).

373- W. C. Smith: in fact he is supremely comprehensive the complete Muslim of his time ~ . (*Islam in Modern History*/ 54.)

۳۷۴ و ۳۷۵ - در باب شیخ محمد عبده، رک: احمد امین، **زعماء الاصلاح** /۳۳۷-۲۸۰. در بارهٔ عبدالرحمن کواکبی.

رک: **دفتر ایام** /۱۳۶-۱۲۱.

376- H. A. R. Gibb, *Mohammedanism, An Historical Survey,* 1954/ 182 seq.

۳۷۷ - احمد امین، **زعماء الاصلاح** /۱۲۳-۱۲۱.

۳۷۸ - الفخرالرازی، **التفسیر الکبیر** ۴۸/۸.

۳۷۹ - الرؤیا الصالح جزء من ستة و اربعین جزء من النبوه (**مرصاد العباد** /۲۸۸). مقایسه شود با: **کیمیای سعادت** /۲۸-۲۷. برای مآخذ خبر رک: دکتر علی فاضل، **منتخب سراج السائرین**/۲۵۸.

۳۸۰ - برای بحثی موجز در این باب، رک: **تاریخ ایران بعد از اسلام**، چاپ دوم/۲-۲۵۱. مقایسه شود با:

Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*/ 52 seq.

۳۸۱ - الفخرالرازی، **التفسیر الکبیر** ۱۰۱/۱۵.

۳۸۲ - در **گاتها**(ترجمهٔ پور داود/۱۷) به جای «رؤیا» «عالم تصور» آمده است. در باب لفظ مناسب و ترجمهٔ دقیق عبارت اختلاف است. همچنین رک:

G. Widengren, *Les Religions de l'Iran*/ 87.

383- W. Jackson, *Zoroastrian Studies*/ 19- 20.

384- M. Eliade, op. cit. I/ 323.

385- G. Widengren, op. cit./ 88- 93.

۳۸۶ و ۳۸۷ - **الرسائل الفلسفیه**/۳-۲۷۲؛ **آراء اهل المدینة الفاضله** /۷-۸۵.

۳۸۸ - **رسائل اخوان الصفا**، ج ۲/۸-۷.

۳۸۹ - غزالی، **فضائح الباطنیه**/۹.

۳۹۰ و ۳۹۱ - **المواقف**/۲۱۷؛ **اوایل المقالات**/۱۲-۱۱.

۳۹۲ - برای تفصیل بیشتر در این باب رک:

E. Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages,* 1938.

۳۹۳ - قول منسوب است به خرّمیه. بغدادی گوید در عقاید اهل سنت: و خلاف من زعم من الخرّمیه انّ الرسل تترى ~ (**الفرق بین الفرق**/۲۰۷).

۳۹۴ و ۳۹۵ - درمورد مناظرات مأمون، رک: **بیان الادیان** /۱۸-۱۷؛ همچنین روایت ابن قتیبه در مناظرهٔ مأمون با ثنوی (**عیون الاخبار** ۲/۴-۱۵۲). مقایسه با: ابن عبدربّه، **العقد الفرید** ۲/۲۰۷. مناظرهٔ گجستک ابالیش با موبد آذر فرنبغ هم در حضور مأمون از همین گونه است. در مورد مناظرات اهل کلام مقایسه شود با: ابوحیان توحیدی، **الهوامل والشوامل** /۸-۳۶۷. همچنین رک:

S. Margoliouth, «Kalam», in ERE, 7/ 637- 39.

۳۹۶ - **کشف المراد**/۲۱۷. مقایسه با **تلخیص المحصل**/۳۵۸ ~.

۳۹۷ - ابن الندیم: و یقولون انّ النبی هوالبریٔ من المذمومات فی النفس والآفات فی الجسم ~ یخبربما فی الاوهام و یجاب فی دعوته فی انزال الغیث (**الفهرست**/۳۸۴).

۳۹۸ - مسعودی، **التنبیه والاشراف**/۱۳۸. به آغاثا ذیمون قول به قدمای خمسه منسوب است که از نوع مذاهب فلسفی است و با شرایع الهی سازگاری ندارد. مقایسه با قول شهرستانی: فلاسفه از آغاثاذیمون نقل کنند که گوید مبادی پنج است: باری تعالی، و عقل، و نفس، و مکان، و خلأ. و بعد از آن وجود مرکبات است. این سخن که آغاثاذیمون گفته از هرمس نقل نکنند (متن چاپی: عاذیمون). **ترجمهٔ الملل و النحل**/۲۳۷.

۳۹۹ - **مروج الذهب** ۱/۳۷۹. برای تفصیلات بیشتر در آنچه به آراء آنها مربوط است، رک: **ترجمهٔ الملل و النحل** /۲۴۸-۲۴۴.

۴۰۰ و ۴۰۱ - ابن تیمیه، **کتاب الرّد علی المنطقیین**/۴۵۵. در باب نقش صابئهٔ حران در بین مسلمین مقایسه شود با: دکتر و.الکُک: «تأثیر صابئین در تمدن اسلامی»، **مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران**، ۱۳۴۲.

۴۰۲ - در باب زندقه و زنادقه رک: **دو قرن سکوت**/۲۱-۳۲۰و۳-۳۸۱؛**نه شرقی نه غربی**/۱۲۶-۱۰۵؛ **تاریخ مردم ایران** ۲/۷۸-۷۵؛ همچنین: احسان طبری، **جنبشهای اجتماعی**/۱۶۴-۱۵۸؛ سید مرتضی العسکری، **خمسون مائة صحابی مختلق** ۱/۳۸-۱۷.

۴۰۳ - **الفهرست**/۳۹۲.

۴۰۴ - **مانی ودین او**/۷-۴۵ و ۵۷. مقایسه با: ۱۵۹. ابن الندیم: و مانی ینتقص سائر الانبیاء فی کتبه و یزری علیهم و یرمیهم بالکذب ~ بل یقول فی مواضع من کتبه انهم شیاطین فامّا عیسی المشهور عندنا و عند النصاری فیزعم انّه شیطان (**الفهرست**/۳۹۸).

۴۰۵ - معهذا اهل مُجون هم مثل کسانی که بجدّ منکر شرایع بودند نزد فقها به کفر در زندقه منسوب می شدند. ابن تیمیّه: قال اصحابنا و غیرهم من سبّ الله کفر سواء کان مازحاً اوجاداً ~ **الصارم المسلول**/۵-۵۱۴.

۴۰۶ - نام تعدادی از زنادقه در **الفهرست** هست و ظاهراً در آن تعداد غیر از زنادقهٔ اهل مجون، بعضی مانویه و بعضی دهریه هم در ردیف ظرفای عصر نامشان مذکور است. بشارین برد و ابونواس زندقه‌شان ظاهراً از نوع ظرافت و مجون بوده است. صالح بن عبدالقدوس ظاهراً به سبب کتاب

الشکوک خود که در احتجاج طبرسی هم ذکرش هست متهم به زندقه شده باشد و به احتمال قوی زندقهٔ وی از باب شباهت قولش با بعضی اقوال زنادقه باشد. اما ابن‌المقفع را غیر از ابوریحان بیرونی، قاسم بن ابراهیم زیدی در کتابی که در ردّ اقوال وی دارد متهم به زندقه داشته است (**کتاب الرد علی الزندیق اللعین**، ۱۹۲۷/ ۳۱-۲۹). نیز مقایسه شود با: **الاغانی** ۲۰۰/۱۸.

۴۰۷ - قطعهٔ ذیل که از وی نقل است معرف احوال اوست، هر چند به ابوالعلاء المعرّی هم منسوب است:

کم عاقلٍ عاقلٍ اعیت مذاهبه و جاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذی ترک الاوهام حایرةً و صیرّ العالم النحریر زندیقا

(**معاهد التنصیص**/۷۱).

۴۰۸ - ابن المرتضی، **المنیة والامل**/۵۳. بر وفق پاره‌یی روایات چون مورد تعقیب واقع شد روی پنهان کرد: فهرب الی ابن لاوی یهودی و وضع له کتاب **الدامغ فی الطعن علی النبی** ـ ثم لم یلبث الا ایاماً یسیرة حتی مرض و مات (**الانتصار**/۲۹).

409- G. Vajda, in *Oriens,* 1962, XV/ 61.

۴۱۰ - سید مرتضی، **الشافی**/۱۳.

۴۱۱ - شبههٔ منکرین تکلیف: فانهم یقولون الانبیاء انما جاؤوا من عند الله تعالی بالتکلیف لکن القول بالتکلیف محال (**تلخیص المحصل**/۳۵۸).مقایسه با همان مأخذ/۳۴۵.

۴۱۲ - ابن قیم الجوزیه، **اغاثة اللهفان** ۲۴۴-۶/۲، به نقل از: **اعلام النبوه**: ـ و قال (یعنی الرازی): زعم عیسی انه ابن الله و زعم موسی انّه لاابن له، و زعم محمد انّه مخلوق کسائر الناس ـ عبدالرحمن بدوی، **من تاریخ الالحاد فی الاسلام**/۲۰۷.

۴۱۴ - در باب قول منسوب به فردریک رک: همین یادداشتها، شمارهٔ ۳۰۳.

۴۱۵ - **کتاب الرد علی الزندیق اللعین**، طبع میکلانجلو گویدی، رم ۱۹۲۷؛ مقایسه با: **مانی و دین او**/۸۳-۷۷.

۴۱۶ و ۴۱۷ - بیرونی: کعبد الله بن المقفع فی زیادته «باب برزویه» فیه قاصداً تشکیک ضعفی العقاید فی الدین وکسر هم للدعوة الی مذهب المنانیه (**ماللهند**/۷۶). در باب قول منسوب به مهدی: وکان المهدی بن منصور الخلیفه یقول ما وجدتُ کتاب زندقة الاواصله ابن المقفع (ابن خلکان ۴۱۳/۱).

۴۱۸ - سید مرتضی، **الشافی**/۱۳. در باب اتهام معتزله در حق او رک: خیاط، **الانتصار**، طبع نیبرج/۱۴۹.

۴۱۹ و ۴۲۰ - **الشافی**/۱۲؛ مقایسه با: **خاندان نوبختی**/۸۷؛ خیاط، **الانتصار**/۱۵۵.

۴۲۱ - **رسالة الغفران**، طبع بنت الشاطی، ۳۵۱-۸۱/۱۹۵۰. در باب این رسالهٔ ابوالعلاء مقایسه شود با نقد ادبی ۱۶۱-۳/۱. در بارهٔ الحاد ابوالعلاء مقایسه شود با قول ابن‌الجوزی: ـ و اما ابوالعلاء فاشعاره

ظاهرة الالحاد و کان یبالغ فی عداوة الانبیاء (**تلبیس ابلیس**، طبع مصر، ۱۱۹/۱۳۴۰).

۴۲۲ - از طرح سؤالی که خود وی در این باب از ابوعلی مسکویه می‌کند و اشارت به تأثیر فقر و تنگدستی در الحادگرایی ابوعیسی وراق و ابن‌الراوندی دارد احتمال آنکه الحاد خود وی، یا آنچه از این مقوله به وی منسوب می‌شده است، ناشی از همین امر باشد (**الهوامل و الشوامل**/۲۱۳). الحاد ناشی از فقر در کلام شاعری عربی گوی به نام افریقی هم هست که ثعالبی در **یتیمة الدهر** ۱۴۶/۴ نقل کرده است. برای متن قطعه رک: **تاریخ مردم ایران**، ج ۵۵۴/۲.

۴۲۳ - سبکی: وقال شیخنا الذهبی ~ قال ابوالفرج بن الجوزی فی تاریخه: زنادقة الاسلام ثلاثه: ابن الراوندی و ابوحیان التوحیدی و ابوالعلاء. قال: واشد هم علی الاسلام ابوحیان لانّه مجمج ولم یصرح. قلت ~ و لم یثبت عندی الی الآن من حال ابی حیّان مایوجب الوقیعة فیه (**طبقات الشافعیّة الکبری**، طبع مصر، ۱۳۲۴، ج ۴/۳-۲).

۴۲۴ و ۴۲۵ - مسعودی: وکان المهدی اول من امر الجدلیین من اهل البحث من المتکلمین بتصنیف الکتب علی الملحدین (**مروج الذهب** ۵۱۵/۲). در باب هارون‌الرشید رک: ابن الاثیر الکامل ۱۳۱/۵.

۴۲۶ - مسعودی: وکان یحیی بن خالد ذا بحث ونظر وله مجلس یجتمع فیه اهل الکلام من الاسلام و غیرهم من اهل النحل (**مروج الذهب** ۲۸۳/۲).

۴۲۷ و ۴۲۸ و ۴۲۹ - ابن الاثیر ۱۸۱/۵؛ ایضاً ۱۹۱/۵؛ **مروج الذهب** ۳۲۷/۲.

۴۳۰ و ۴۳۱ - رک: مناظرهٔ او با مرتدی که به دیانت نصارا درآمده بود. ابن‌طیفور، **البغداد**/۳۸؛ **مروج الذهب** ۳۲۶/۲.

۴۳۲ - خطیب البغدادی، **تاریخ بغداد** ۱۸۶/۱۰.

۴۳۳ - **کشف المراد**/۳-۲؛ **تلخیص المحصل**، مقدمه/۳،۱؛ مقایسه شود با تعبیر مشابه در قول شیخ میثم بحرانی: و اذکان المتکفّل ببیانها هوالعلم المسمی فی عرف المتکلمین باصول‌الدین ~ (**قواعد المرام فی علم الکلام**/۲۰).

۴۳۴ و ۴۳۵ - جرجانی، **شرح مواقف** ۲۶/۱؛ لاهیجی، **شوارق الالهام** ۱۲/۱.

۴۳۶ - شبلی نعمانی، **تاریخ علم کلام** (ترجمه ازاردو)/۲۷.

۴۳۷ و ۴۳۸ و ۴۳۹ - الفخر الرازی، **التفسیر الکبیر** ۹۶/۲-۹۵؛ ایضاً ۹۷/۲-۹۶؛ ایضاً ۴۶/۲.

۴۴۰ - غزالی: فاعلم ان حاصل مایشتمل علیه علم الکلام من الادلة التی ینتفع بها فالقرآن و الاخبار مشتملة‌علیه و ماخرج عنهما ~ تطویل بنقل المقالات التی اکثرها ترهات و هذیانات ~ و بعضها خوض فیما لا یتعلق بالدین (**احیاء علوم الدین** ۲۸/۱).

۴۴۱ - در باب بطلان طفره و تداخل رک: لاهیجی، **شوارق الالهام** ۶/۲-۲۷۵؛ سید مرتضی، **کتاب الامالی** ۴/۱-۱۳۲؛ بغدادی، **الفرق بین الفرق**/۱۷۹؛ ابن قتیبه، **تأویل مختلف الحدیث**/۵۳-۲۰.

۴۴۲ - شهرستان، **ترجمه الملل و النحل**/۴۱.

۴۴۳ - سید مرتضی، **الشافی**/۱۳؛ مقایسه شود با قول بغدادی در باب این گونه تصنیفات متناقض:

الفرق بین الفرق/۱۰۶؛ همچنین رک: عباس اقبال، **خاندان نوبختی**/۹۲.

۴۴۴ - برای تفصیل رک: **خاندان نوبختی** /۹۴-۸۴؛ مقایسه با: **تاریخ مردم ایران** ۲/۱۷۱-۱۶۹.

۴۴۵ - غزالی: قال الشافعی حکمی فی اصحاب الکلام ان یضربوا بالجرید و یطاف بهم فی القبایل والعشایر ـ و قال احمد ـ علماء الکلام زنادقه و قال مالک ـ لایجوز شهادة اهل البدع والاهواء فقال بعض اصحابه فی تأویله انه اراد باهل الاهواء اهل الکلام علی ایّ مذهب کانوا «کتاب قواعد العقاید»، **احیاء علوم الدین** ۱/۱۰۱-۱۰۰.

۴۴۶ و ۴۴۷ - طبری، تاریخ ۱۱۱/۲۱۳۱؛ **خاندان نوبختی** /۸۳-۷۳. در باب میثمی و نام معاصرانش که معرّف تاریخ عصر اوست رک: **ریحانة الادب** ۴/۱۱۴-۱۱۳.

۴۴۸ - طوسی، **کتاب الغیبه**/۲۵۵.

۴۴۹ - **الفهرست**/۲۲۵.

۲۵۰ - مقایسه شود با نخبة المقال که در بارهٔ او گوید: کان جلیلاً و غوی فی الآخر، به نقل از **ریحانة الادب** ۲/۳۳۷.

۴۵۱ - در باب ارتباط شلمغانی با بنی‌بسطام رک: **سفینة البحار** ۲/۱۸۵-۱۸۴. برای تفصیلات بیشتر در باب وی رک: **خاندان نوبختی** /۲۳۸-۲۲۲؛ مقایسه شود با: **تاریخ مردم ایران** ۲/۷-۱۷۶ که ضبط ابن العزاقر به جای ابن العزاقر در آنجا غلط چاپی است. ابن ابی العزاقر در صناعت کیمیا هم دست داشته است و در این زمینه صاحب تعدادی تصنیفات بوده است. مقایسه شود با: ابن‌الندیم، **الفهرست**/۴۲۵.

۴۵۲ - ابن الندیم: وهو ـ ابن اخت ابی سهل بن نوبخت ـ و کانت المعتزله تدعیه والشیعة تدعیه و لکنه الی حیز الشیعة ماهو. **الفهرست** /۲۲۵.

۴۵۳ - رک: **ریحانة الادب** ۴/۲۴۰؛ مقایسه شود با: **خاندان نوبختی** /۱۷۷-۱۶۶.

۴۵۴ و ۴۵۵ - **انوار الملکوت**/۱۳۹؛ ایضاً/۱۴۰؛ مقایسه شود با: **زادالمسافرین** /۲۳۱.

۴۵۶ - ابن‌سینا: اجلّ مبتهج بشیٔ هوالاول بذاته لانّه اشدا لا شیاء ادراکاً لاشد الاشیاء کمالاً ـ شرح: و انما ـ یکون ابتهاجه بذاته اکمل الابتهاجات علی الاطلاق (**الاشارات** ۳/۶۰-۳۵۹).

۴۵۷ - ابن خلکان ۲/۷-۴۴۶.

۴۵۸ - مقایسه شود با: ابن عساکر، **تبیین کذب المفتری**/۱۴۹.

۴۵۹ - ابن عماد، شذرات الذهب ذیل سنة ۴۰۱، ۱۱۱/۱۶۹.

۴۶۰ - ابن میثم بحرانی، **قواعد المرام**/۱۴۱؛ مقایسه با **العقاید النسفیه**/۵۲. در مورد جزء لایتجزی تصور متکلمان‌را با آنچه از فلاسفهٔ یونان نقل شده است نباید خلط کرد. جزء لایتجزی در نزد متکلمان در واقع جزئی از وجود است نه جزئی از ماده. فرض آن هم برای نفی احتیاج به ماده از برای تبیین عالم است. از اینجاست که بین این قول با آنچه نزد متکلمان قدیم هند و در مکتب فلسفی کنده Kanada آمده است بعضی محققان حکم به شباهت کرده‌اند. در واقع با آنکه متکلمان بصره

باآراء هندوان آشنایی داشته‌اند مجرد این شباهت مستند قطع بر اخذ و اقتباس نیست. برای تفصیل رک:

G. Quadri, *La Philosophie Arabe*/ 41.

۴۶۱ - سبکی، **طبقات الشافعیه** ۲۶۵/۳؛ مقایسه شود با ابن‌خلکان ۲/‏۴۴-۳۴۱. روایت ابن‌الاثیر: « و کان (عمیدالملک) شدید التعصب علی الشافعیّه کثیر الوقیعة فی الشافعی » بلغ من تعصبه انه خاطب السلطان فی لعن الرافضة علی منابر خراسان فاذن فی ذلک فأمر بلعنهم و اضاف الیهم الاشعریه فانف من ذلک ائمة خراسان منهم الامام ابوالقاسم القشیری و الامام ابوالمعالی الجوینی و غیرهما ففارقوا خراسان و اقام امام الحرمین بمکة اربع سنین » (**الکامل** ۹۷/۸).

۴۶۲ - در باب آثار وی رک: **فرار از مدرسه**/۵۵-۲۴۹.

۴۶۳ و ۴۶۴ - **قواعد المرام**/۲-۱۲۱؛ ایضاً/۴-۱۷۳؛ مقایسه شود با قول خواجه نصیر در **رسالة الامامه**، ضمیمهٔ **تلخیص المحصل**: انّ الکلام فی الامام مبنی علی خمس مسائل، یعبر عن کل واحدة منها بصیغة مفرده هی کلمة و تلک الکلمات: ما وهل و لم وکیف و من » (**تلخیص**/۴۲۵). در هر دو مورد نبوت و وصایة موهبت تلقی می شود. مقایسه شود با میرداماد، **الرواشح السماویه** /۳۴-۳۲.

۴۶۵ - در توجیه همین معنی است قول ابن عبری: العبرانیون لمفارزتهم باقی الامم حُرموا تعلم الحکمة، مقتصرین علی علوم الشرایع و سیرة الانبیاء » فلمّا تفرقوا فی البلاد و داخلواالامم تحرکت همم قلیل منهم لطلب العلوم النظریه واکتساب الفضایل العقلیة فنال افراد منهم ماشاؤوا من فنون الحکمة (**تاریخ مختصر الدول**/۲۱).

۴۶۶ - اینکه در احکام عشره اشارتی به معاد و آخرت نیست در کلام ابن عبری بدین گونه توجیه می شود: تأمل ایها القاری کیف جعل الله وعده و وعیده لبنی اسرائیل مقصورین علی مایرونه فی دنیا هم من غیر انْ یذکرلهم شیئاً من احوال الآخره و امور المعاد و ذلک لغلظ طباعهم و قصور هم عن النظر الی العالم الروحانی (**تاریخ مختصر الدول**/۱۹). مقایسه شود نیز باتوجیه وی در مورد نوعی گرایش دهری که در کتاب **جامعه** (= **قوهلات**) منسوب به سلیمان به نظر می رسد و ظاهراً هم چندان صریح نیست (همان مأخذ/۳۱). در مورد اعتقادات راجع به معاد در تورات، از جمله رک: کتاب دانیال ۲/۱۲ و ۱۳؛ کتاب ایوب ۲۵/۱۹ و مزامیر ۲۳/۷۳. معهذا قول به «**یوم یهوه**» و تصور جزای اعمال در نزد یهود با فکر رجعت و ظهور مسیحایی مربوط به نظر می رسد و ظاهراً در بعضی جزئیات متأثر از عقاید بابلی و ایرانی باستانی باشد.

۴۶۷ - معهذا تأثیر وی را در نقل تعلیم هلنیستی به آباء قدیم مسیحی و به مکتب نو افلاطونی نباید از نظر دور داشت، حتی اگوستین قدیس هم در تصور مدینهٔ الهی خویش باید از وی متأثر شده باشد. جهت تفصیل بیشتر رک:

E. Brehier, *Les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1925.

468- W. Durant, *The Age of Faith*/ 359.

469- G. Vajda, in *Oriens*~ / 15.

470- E. Gilson, *Philosophie au moyen age*/ 369.

471- Steinschneider, *Übersetzungen* ~ / 453.

۴۷۲ و ۴۷۳ ـ در باب تأثیر حَسدای براسپی‌نوزا
از جمله رک:

H. Malter, «Philosophy (Jewish)», in ERE, 9/ 876- 7.

در باب تأثیر غزالی بر وی مقایسه شود با:

J. Wolfsohn, *Der Einfluss Gazali's auf Chassidae Cresca*, Frankfurt, 1905.

در بارهٔ تأثیر غزالی یا شباهت فیمابین در افکار و آراء وی با پاسکال و دکارت، رک: **فرار از مدرسه**/۱۹۴ و ۲۳-۱۲۲؛ **با کاروان اندیشه**/۳۷ و ۳۱۱ و ۲۰-۳۱۹.

474- G. Grunebaum, *L'Islam Medieval*/ 56- 7.

475- E. Gilson, op. cit./ 236- 7.

476- E. Gilson, op. cit./ 242.

477- S. H. Mellon, «Scholasticism», in *ERE*, 11/ 245.

478- Gordon Leff, *Medival Thought*, 1965/ 247.

۴۷۹ ـ در باب اکام که او را از پیشروان علوم جدید شمرده‌اند و در باب طریقهٔ فلسفی او که بعد از وی طرفداران متعدد داشت، رک:

E. Gilson, op. cit./ 634- 655.

۴۸۰ ـ حتی برخلاف دعوی کنیسهٔ یهود و کلیسای نصارا که اولی تمام عهد عتیق و دومی آن مجموعه را به علاوهٔ عهد جدید وحی الهی تلقی کردند منکران هر دو را مشحون از تحریف و تناقض بسیار یافته‌اند، حتی محققی در این باب می‌گوید:

Si Dieu lui- même a ecrit la Bible il faudrait le supposer menteur ou ignorant. (A. Loisy, *Quelques reflexions*/ 228.)

۴۸۱ ـ در باب حیوی و اعتراضات و انتقادات مربوط به آراء و اقوال وی
از جمله رک:

I. Davidson, *Saadia's Polemic against Hiwi al Balkhi*, New York, 1915.

482- G. Widengren, «The Status of Jews in Sassanian Empire», in *Iranica Antiqua*, 1951/ 159 seq.

۴۸۳ ـ برای استعمال لفظ در دینکرت رک ~
مطالعات ارتشتی جکسون:

W. Jackson, *Zoroastrian Studies*/ 228.

484- A. Bausani, «Due Citazioni del Corano mel Denkart», in *Scritti in Onore di G. Furlani,* Roma, 1957/ 455 seq.

۴۸۵ - متن: هر که طلب فروگذارد و تکیه بر قضا و قدر کند خویشتن خوار داشته باشد ~ چه قدر و طلب همچون دوخانهٔ رخت مسافر است بر پشت چهار پای ~ (نامهٔ تنسر/۹۵-۹۴)۰
مقایسه شود با:

W. Jackson, op. cit./ 94 - 95.

۴۸۶ و ۴۸۷ - در باب اشارات مؤلف شکند گمانیک به جستجوهای خویش رک: ج. تاوادیا، **زبان و ادبیات پهلوی**، ترجمه دکتر س.نجم‌آبادی، ۱۳۴۸/۵-۱۲۴. برای ترجمهٔ عبارت مینوگ خرد که در متن به اختصار نقل شد، رک: **مینوی خرد**، ترجمهٔ دکتر احمد تفضلی، ۱۳۶٤/۳.

۴۸۸ - در تاریخ ادیان توجه به فلسفه از جهت مسائل مشترک بین دین و فلسفه است، تأثیر متقابل آنها در مذاهب و عقاید و اخلاق و عرفان هم داعی دیگر در توجه بدان است. در کتب مقالات و ملل و نحل هم ذکر فلاسفه در ضمن اهل اهواء و نحل از همین‌روست فلاسفه در یونان قدیم از همان آغاز پیدایش کوشیده‌اند مسائلی را که دین با آداب و عبادات و با وحی و الهام بدان جواب می‌دهد در محدودهٔ حس و عقل درآورند و با برهان و قیاس بدان پاسخ دهند، اما چون اعتقاد به امر نامحسوس (=غیب) و اعتماد بر آنچه اشارت و ارشاد غیبی (=وحی) خوانده می‌شود در قلمرو برهان و قیاس آنها غالباً وارد نشده است اقوال آنها در بسیاری موارد با مقالات ادیان که به این دو امر اعتماد بیشتر داشته‌اند مغایر درآمده است. جوابهاشان هم در باب مسائل مورد توجه ادیان مفهوم عامه نشده است، و عامه آنچه را آنها به عنوان «حقیقت» از طریق علم و برهان اعلام و تعلیم کرده‌اند موجب ضلال و تردید یافته‌اند، چنانکه عقاید و تقالید عامه هم غالباً —جز در مواردی که خوف و مصلحت‌بینی آنها را از بی‌پروایی بازمی‌داشته است— از جانب فلاسفه با نظر انکار یا لااقل تردید تلقی شده است. معهذا با استقرار سلطهٔ ادیان، و در مدت دوام غلبهٔ این گونه سلطه، هدف فلسفه و مقالات فلاسفه تدریجاً به آفاق دین نزدیک شده است و فی‌المثل در بین مسلمین تعریف فلسفه اندک اندک به مفهوم کلام نزدیکتر شده است و این چیزی است که تحول تعریف فلسفه آن را نشان می‌دهد:
فارابی: الفلسفة حدّها و ماهیتها انها العلم بالموجودات بماهی موجوده ~ **رسالة الجمع بین الرأیین**/۳. مقایسه شود با قول منقول از ابوسلیمان سجستانی که ضمن اشارت به حدود آن می‌گوید: کلها تدلک علی انها بحث عن جمیع مافی العالم ~ علی ماهی علیه ~ من غیر هویٰ یمال به (ابوحیّان توحیدی، **المقابسات**/۲۲۳). تعریف صدرالمتألهین: الفلسفة استکمال النفس الانسانیة بمعرفة حقایق الموجودات علی ماهی علیها و الحکم بوجودها، تحقیقاً بالبراهین، لاآخذاً بالظن و التقلید بقدر الوسع الانسانی (السفر الاول، المسلک الاول، **الاسفار الاربعه**، الجزء االاول /۲۰). و این قول علاوه بر تعریف موضوع، به تحدید مقصود هم که استکمال نفس انسان است و عین هدف دین هم در نزد مسلمین

همان است ناظر است. قول شیخ ابن‌سینا: انّ الغرض فی الفلسفة ان یوقف علی حقایق الاشیاء کلها علی قدر مایمکن للانسان ان یقف علیه (منطق الشفا، طبع دکتر مدکور، قاهره ۱۹۵۲/۱۲) نیز فایده و تعریف را با هم مقرون می‌سازد و مراد از این امر ظاهراً دفع شبههٔ عدم فایدهٔ این مباحث است نزد کسانی که به همین جهت و جهات دیگر اشتغال بدان را نهی می‌کرده‌اند. نیز رک: همین یادداشتها، شمارهٔ ۵۳۱ و ۵۳۲ و ۵۳۳.

489- Grant Allen: in One Word y Believe that Corpse- Worship is the Protoplasm of Religion. *(The Evolution of the Idea of God/* 303.)

490- Plutarque, Contra Colotos, Cité par P. Janet, *Principes de Metaphysique,* 13 ème edition/ 853.

491- Diogène Laerce: On a souvent prétendu que la philosophie avait pris naissance à l'etranger ~ . (*Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres,* 1965, I/ 39 seq.

۴۹۲ - تقریر دعوی در کلام ابوسلیمان سجستانی به نقل از کتاب الامد علی الابد عامری: انّ اول من وصف بالحکمة کان لقمان الحکیم ~ و کان فی زمن داود النبی ~ و کان انباذقلس یختلف الیه ~ و یأخذ منه حکمته ~ (صوان الحکمة/۸۳-۸۲) .همچنین در باب فیثاغورس: و قد اختلف بمصر الی اصحاب سلیمان داود ~ حین جلوا الیها عن الشام ~ فتعلّم ایضاً العلوم الطبیعیة و الالهیة من اصحاب سلیمان علیه‌السلام (همان مأخذ/۸۳). مقایسه شود با: ابن‌تیمیه، الرّد علی المنطقیین/۳۳۷. که مأخذ او نیز عامری است. مأخذ اقوال نصارای سریانی هم که این گونه اقوال منقول از آنهاست به یهود مصر می‌رسد و یهود مصر حتی منشأ علوم یویانی را هم به ابراهیم و موسی می‌رسانیده‌اند.

مقایسه شود با:

E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle* Ages/ 211- 13.

۴۹۳ - مثل این قول که سرلوحهٔ کتاب معروف تئودور گومپرز در تاریخ فلسفهٔ یونانی است:

Th. Gomperz,: C'est à un petit peuple — qu'il a eté donné de creer le principe du progrès. *(Hist. de Phil. Grecque,* I/ 1.)

حتی کسانی از محققان هم که با وجود تدقیق بیطرفانه نتوانسته‌اند این «توهم» وسوسه‌آمیز خاص اروپاییان رابکلی از سر بدر کنند باز تأثیر شرق را در پیدایش فکر فلسفی در یویان درخور توجه دیده‌اند.

از جمله رک:

Ch. Werner, *La Philosophie Grecque/* 8- 11.

494- Duchesn- J. Guillemin, *Ormazd et Ahriman/* 85.

495- Kerényi, *Pytagoras und Orpheus,* Cité par Duchesn- Guillemin, op. cit./ 91.

۴۹۶ ـ مقایسه شود با قول منقول از حُنین بن اسحق که سقراط را پدر فلسفه می‌خواند. **منتخب صوان الحکمه**/۱۲۴. همچنین رک: ابن عبری: واعلم انه قدیوجد ~ اختلاف کثیر فی تواریخ سنی الفلاسفه فذکر فی بعضها ان ثالیس الملطی هواول من تفلسف من الیونانیین ~ و قال آخر انّ اول من تفلسف فیثاغورس ~ (**تاریخ مختصر الدول**/۳۱).

۴۹۷ ـ ابوسلیمان سجستانی: ذکر فی بعض الکتب ان ثالس الملطی هو اول من تفلسف بمصر و صار الی ملطیه وهو شیخ ~ و کان یفید انّ اول ماخلق الله تعالی هو الماء و ینحل جمیع الکاینات اوّلا الی الماء (**منتخب صوان الحکمه**/۷۸). مقایسه شود با قول قفطی: اما دهریون ~ در روزگارهای بسیار اقدم پنداشته‌اند اوضاعی که در نظر است همیشه و همواره به نفس خویش چنین بوده ~ انسان از نطفه و نطفه از انسان لم یزل و لایزال حاصل شده و می شود، و مشهورترین این طایفه ثالیس ملطی است ~ پس بتحقیق که ایشان همه زنادقه‌اند (**ترجمهٔ تاریخ الحکماء** /۵-۷۴). توجه قفطی به این نکته که ثالیس هر چند مبدأ تمام کاینات را آب دانسته است آن را مخلوق نشمرده است قابل ملاحظه است و ذکر این تفاوت از مصحح صوان الحکمه، عبدالرحمن بدوی فوت شده است. معهذا بعضی اقوال منقول از ثالیس از اعتقاد به وجود خدای قدیم حاکی است. مقایسه شود با:

Diogenes Laërce, op. cit. I/ 56.

۴۹۸ ـ ابوسلیمان سجستانی: انکسیماندروس الملطی ~ و کان یری انّ مبدأ الموجودات ~ هوالذي لانهایة له و انّ منه کان الکون والیه تنتهی الکل ~ (**منتخب صوان الحکمه**/۷۸).

۴۹۹ و ۵۰۰ ـ بر وفق نقل دیلس از یک قطعهٔ بازمانده از او که وی در مجموعهٔ قطعات بازمانده از حکمای ماقبل سقراط می‌آورد:

Die Gottheit ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr ~. (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* 11, B 24, cf. Ibid., 11, B 23.)

مقایسه شود با: **سیر حکمت در اروپا**/۱۴/۱؛ **با کاروان اندیشه**/۲۷۹. در نفی تشبیه رک: حدیث باقر(ع) منقول در قول میرداماد: الحدیث المشهور عن الباقر علیه السلام کلما میزتموه باوهامکم فی ادق معانیه ~ **الرواشح السماویه**/۱۹. در مورد شیوع عقاید تشبیهی در اکثر ادیان قول هیوم فیلسوف انگلیسی درخور ذکر است که می‌کوشد در تاریخ طبیعی ادیان این گرایش به تجسیم را نوعی تمایل عمومی نشان دهد. اسپینوزا در جواب کسی که او را بدان سبب که خدا را شخص نمی‌خواند ملامت کرد، نوشت: مراد در حق خودتان بدگمان می‌سازید چون فکر می‌کنم. شما کمالاتی بالاتر از صفات انسانی نمی‌توانید تصور کنید ~ اگر مثلث هم زبان می‌داشت خدا را کاملترین مثلثها می‌خواند ~ و هر موجودی صفات خاص خود را به خدا منسوب می‌دارد. درباب این قول اسپینوزا رک: ویل دورانت، **تاریخ فلسفه**، ترجمهٔ دکتر زریاب خوئی /۱۴۵. درمورد قول هیوم مقایسه شود با:

S. Reinach, *Orpheus/* 8.

۵۰۱ ـ **منتخب صوان الحکمه**/۸۵. مقایسه شود با قول قفطی: حکمای پنجگانه ~ که از ایشان به

اساطین الحکماء تعبیر می شود ـ و اسامی ایشان بر این موجب: ابیذقلس (=انباذقلس)، فیثاغورس، سقراط، افلاطون، ارسطاطالیس. این پنج تن نزد یونانیان مجمع علیه است که سزاوارند اطلاق اسم حکمت را بر ایشان (**ترجمهٔ تاریخ الحکماء**/۲۹) نیز رک: اشارت شیخ اشراق: افلاطن من عظماء الحکماء و اساطین الحکمه مثل انباذقلس و فیثاغورس و غیرهما (**شرح حکمة الاشراق**/۱۷). همچنین ابن عبری: کان امبیذقلیس الحکیم احدالاساطین الخمسه اعنیه و فیثاغورس و سقراط و افلاطون و ارسطوطالیس (**تاریخ مختصر الدول**/۳۰).

۵۰۲ و ۵۰۳ ـ **منتخب صوان الحکمه**/۱۲۴ ـ ۱۱۹؛ **با کاروان اندیشه**/۲۷۷.

۵۰۴ ـ عنوان اعتذارنامه برای اپولوگیا (=آپولوژی) سقراط مأخوذ از قول فارابی است در: **فلسفة افلاطون و اجزائها**، در مجموعهٔ افلاطون فی الاسلام، تألیف عبدالرحمن بدوی، طبع تهران/۲۱ که همو در موضع دیگر آن را احتجاج سقراط علی اهل اثینیه (=آتن) می خواند (همان مأخذ/۲۲).

۵۰۵ ـ **با کاروان اندیشه**/۲۴۷-۲۰۵؛ **ارسطو و فن شعر**/۹۶-۳؛ **از چیزهای دیگر**، چاپ اول ۲۵۳۶ (=۱۳۵۶) /۲۷۹-۲۳۹. در مورد مرجع اخیر چاپ دیگری در سال ۱۳۶۴ به عنوان چاپ اول منتشر شده است که خطای عمد یا سهو ناشر است و چاپ اول نیست، در بعضی مقالات هم در این چاپ دستکاریهای عمدی وارد شده است که بدون مقایسه با چاپ اصلی اول، بر این چاپ اخیر نمی توان اعتماد کرد.

۵۰۶ و ۵۰۷ ـ یک رسالهٔ پروتاگوراس با این عبارت شروع شده است: در باب آلهه نمی توانم دانست که وجود دارند یا نه. برای متن قول رک: دیلس، مأخذ مذکور در شمارهٔ ۵۰۰.

H. Diel, Fragmente II/ 229.

در مورد سوفسطائیه افلاطون (جمهوری ۵۳۸) نشان می دهد که حاصل تعلیم قوم ایجاد تزلزل در دین و اخلاق بوده است.

۵۰۸ و ۵۰۹ ـ **با کاروان اندیشه**/۲۸۵؛ **ارسطو و فن شعر**/۸-۶.

۵۱۰ ـ **با کاروان اندیشه**/۲۸۷؛ **شعر بیدروغ**/۲۱۳؛ مقایسه شود با ویل دورانت، **تاریخ فلسفه**/۵۲.

۵۱۱ ـ در باب اسناد این دو اثر نوافلاطونی به ارسطو، رک: **ارسطو و فنّ شعر**/۵۷ و ۶۱؛ مقایسه شود با: **دنبالهٔ جستجو در تصوف**/۲۸۵. **رسالهٔ اثولوجیا** با تعلیقات قاضی سعید اخیراً در طهران نشر شده است و این چاپ هم مثل چاپ **کتاب العلل** یا **کتاب الایضاح** که سابقاً با ترجمهٔ آلمانی انتشار یافته است محتاج یک نشر انتقادی دقیقتر به نظر می رسد. اثولوجیا در واقع خلاصه گونه‌یی از مطالب اواخر تاسوعات فلوطین است. کتاب الایضاح هم بخشی از یک اثر بروقلس (=ابرقلس) حکیم نو افلاطونی (وفات ۴۸۵ میلادی) صاحب شبهات معروف است که صورت متداول آن در نزد مسلمین کتاب الثالوجیه خوانده می شده است و اصل آن «مبادی اثولوجیا» به بروقلس منسوب می شده است. برای قسمتی از صورت متداول آن در ترجمهٔ عربی قدیم ،رک: عبدالرحمن بدوی، **ارسطو عندالعرب**، قاهره، ۱۹۴۷/۲۴۸؛ مقایسه با/۲۹۱ ـ .

۵۱۲ - ترجمه‌یی فارسی از **رسالهٔ تفاحه** به افضل‌الدین کاشانی منسوب است که چند بار طبع شده است و ظاهراً اصل آن به وسیلهٔ حرّانیان جعل و به ارسطو منسوب شده باشد. اصل رساله در بین مسلمین سابقهٔ طولانی دارد و اسناد آراء افلاطونی به ارسطو را در باب نفس از اسباب عمدهٔ پیدایش فکر جمع بین رأی دو حکیم باید شمرد. متن ظاهراً به وسیلهٔ نوافلاطونیان حرّان و گویا قبل از شروع و رواج ترجمهٔ کتب فلسفه به عربی به وجود آمده باشد. نسخه‌یی از آن در ضمن مصنّفات افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی به تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی نشر شده است (چاپ دوم، طهران، ۱۳۶۶).

۵۱۳ - برای تفصیل بیشتر در باب وی رک: جرج سارتون، **تاریخ علم**، ترجمهٔ احمد آرام، ج ۳۵۴-۸/۱.

۵۱٤ - در باب وجه تسمیهٔ کلبی رک: **با کاروان اندیشه**/۲۸۷. در باب احتمال ارتباط بین اقوال و احوال این جماعت با بعضی فرقه‌های دینی و اجتماعی و همچنین احتمال وجود صبغهٔ شمنی در مقالات آنها مقایسه شود با:

H. H. Daniel- Ingolle, «Cynics and Pasupatas», in: *Harward Theological Review*, 1962, LV/ 4.

۵۱۵ - قورنائی (Cyrenaics =) : درباب این فرقه رک: **با کاروان اندیشه** /۲۸۸-۸۹. مقایسه شود با:

G. Giannantoni, *I Cirenaici*, 1958.

۵۱۶ و ۵۱۷ - در واقع خدایی که اپیکور بدان قایل بود غیر فعال بود و تأثیری در عالم نداشت از این رو اثبات آن با نفی تفاوتی نمی‌کرد. قولی را که بوئسیوس در کتاب **تسلی فلسفه** از یکی از قدما نقل می‌کند محققان از وی می‌دانند. می‌پرسد: اگر خدا وجود دارد شر در عالم از کجاست، و اگر وجود ندارد خیر از کجاست. دیوژن لائرس در احوال او خاطرنشان می‌کند که هیچ کاری را برتر از اشتغال به فلسفه تلقی نکرد. ظاهراً انعکاس همین قول باشد که قفطی در **تاریخ الحکماء**، در باب شیعهٔ وی می‌گوید: یسمون اصحاب اللذه لانّهم کانوا یرون الغرض المقصود فی تعلّم الفلسفة اللذة التابعه لمعرفتها. مقایسه با ترجمهٔ فارسی قفطی/٤٦. معهذا این تعبیر سیرت لذت (hedonism) او را توجیه نمی‌کند. قول او درباب آلهه و درباب مرگ در نامه‌یی خطاب به مِنِسه (Ménècee) آمده است و آنجا درباب آلهه می‌گوید که آنها وجود دارند اما طبیعت آنها بدان گونه که در اعتقاد عامه است نیست. در باب مرگ هم خاطرنشان می‌کند که چون با عروض آن انسان ادراک ندارد نباید مایهٔ نگرانی باشد. مقالهٔ قول اخیر با تحلیل جالبی که ابوعلی مسکویه در باب طرز تلقی انواع مردم از مرگ بیان می‌کند، تفاوت نظرگاه دینی و غیر دینی را در این مسئله نشان می‌دهد (**الهوامل و الشوامل**/٦-۷۲). برای نامهٔ اپیکور به مِنِسه رک:

A. Cresson, *Epicure*, ed. *presses universitaire de France*/ 67.

باغ ابیقور، که مدرسهٔ او و در عین حال مجمع اصحاب او می‌شد، نمونهٔ تعلیم سیرت او را بر سعی در فراغت از آنچه مایهٔ دغدغهٔ خاطر انسان تلقی می‌شود مبتنی نشان می‌دهد. در این مجمع زندگی اصحاب مقرون با قناعت و مبنی بر نظم و انضباط اخلاقی و در همان‌حال عاری از قیود رسمی رایج در بین اهل عصر بود. اینکه زنان وحتی زنان‌بدنام هم در این جمع پذیرفته شدند به مکتبهای مخالف فرصت داد تا اپیکور و پیروانش را متهم به هرزگی و فساد نمایند، چنانکه حتی در نزد یهود عهد هلنیستی هر دهری ملحد منسوب به طریقهٔ او می‌گشت و ابیقوری خوانده می‌شد. تا امروز هم باغ اپیکور رمزی از زندگی مشحون به عیاشی و لاابالیگری تلقی می‌شود. معهذا طریقهٔ او و زندگی اصحابش درباغ اپیکور سرمشق تعداد زیادی طالبان فلسفه واقع شد و در مصر و ملطیه و بلاد دیگر مجامع ابیقوری به وجود آمد. در بین پیروان طریقهٔ او و از جمله نام کولوتس و لوکرسیوس قابل ذکر است. کولوتس که پلوتارک رساله‌یی در نقد اقوال او به نام Adversus Coloten دارد (مقایسه با همین یادداشتها، شمارهٔ ۴۹۰) در تأیید قول استاد، مدعی بود که تمام نظریات علمی متقدمان در مقایسه با طریقهٔ اپیکور فاقد هر گونه فایدهٔ عملی در حیات انسانی است. لوکرسیوس در منظومهٔ معروف خویش به نام «طبیعت اشیا» ضمن آنکه تعلیم اپیکور را به وجهی لطیف و شاعرانه تقریر کرد او را به مثابهٔ یک تن از آلهه تقدیس نمود و بدین گونه به قول ماکالی مورخ انگلیسی، از آنچه این مورخ مسیحی آن را «ابلهانه‌ترین و پست‌ترین تعلیم فلسفی» می‌خواند هم به گفتهٔ او «لطیفترین شعر» را به زبان لاتین اهدا کرد. در باب عقاید و آراء او و شاگردان لوکرسیوس سالها پیش گفتارهای جداگانه نشر کرده‌ام و اینجا حاجت تفصیل در آن باب نمی‌بینم رک: مجلهٔ جهان‌نو، سال چهارم/۲۰۴-۲۰۱ و ۲۶۰-۲۵۸. برای مراجع دیگر در باب لوکرس و کولوتس ورسالهٔ پلوتارک، ازجمله رک:

— O. Regenbogen, *Lukres, seine Gestalt in seinem Gedicht*, 1932.

— R. Westman, *Plutarchus gegen Kolot*, 1955.

برای آنچه بوئسیوس از قدما نقل می‌کند و مراد او را قول اپیکور دانسته‌اند، رک:

Boethius, *The Consolation of Philosophy*, P. Cl. 1976/ 44, not 8.

۵۱۸ ـ در روایت سجستانی اقوال او با سخنان زینون الیائی خلط شده است (**منتخب صوان الحکمه**/۲۳۵). مقایسه شود با شهرستانی، **ترجمهٔ الملل والنحل**/۲۹۲-۲۹۰.

۵۱۹ ـ قفطی: اصحاب کرسپس (= کرسفس) که ایشان را اصحاب مظله می‌نامیدند بنابرآنکه در رواق هیکل مدینهٔ اثینیه تعلیم و تعلم می‌نمودند (**ترجمهٔ تاریخ الحکماء**/۴۶؛ ایضاً ۳۶۴).

۵۲۰ ـ مقایسه شود با سرّنی ۵۴۵/۱ ~ و ۸۶۵-۶/۲. دربارهٔ فیثاغورس هم آمده است: ~ و چنان افاده فرمود این حکیم نامدار که انسان ~ عالم صغیر است و عالم انسان کبیر ~ (**ترجمهٔ الملل و النحل**/۲۶۸).

۵۲۱ و ۵۲۲ ـ افلوطین: انی ربّما خلوتُ بنفسی و خلعتُ بدنی جانباً و صرتُ کانّی جوهر مجرد ~ فاکون داخلاً فی ذاتی راجعاً الیها ~ (**اثولوجیا** /۳۶-۳۵). مقایسه شود با قول شیخ اشراق: ~ حکاه

افلاطن عن نفسه و هرمس و کبار الحکماء کانباذقلس و فیثاغورس انفسهم و هوما حکاه صاحب هذا الشریعة و جماعة من المنسلخین عن النواسیت و لایخلو الادوار عن هذه الامور (**شرح حکمة الاشراق**/۵۵۷). در **اثولوجیا** موضع مذکور در فوق و هم در **رسالهٔ الجمع بین رایی حکیمین** تصنیف فارابی از این قول به کلام شبه رمز تعبیر شده است. رک: سخن قاضی سعید، ذیل **اثولوجیا**/۱۱۶. برای تفصیل بیشتری درباب این تجربهٔ عرفانی رک: **سرّنی**، ج ۲/۷۸۲-۷۸۰. نام افلوطین در **تاریخ الحکماء** قفطی جزو شارحان ارسطو یاد شده است اما سجستانی مؤلف **صوان الحکمه** و شهرستانی صاحب **الملل و النحل** از وی به عنوان مرموز الشیخ الیونانی یاد کرده‌اند. قاعدهٔ بسیط الحقیقه درحکمة متعالیه هم مأخوذ از اوست. از جمله رک: قول سجستانی: و قال، المبدع الاول الحق لیس بشئ من الاشیاء و هو جمیع الاشیاء و لیس الاشیاء کلها لانّ الاشیاء منها (**صوان الحکمه**/۱۷۴). شهرستانی: شیخ یونانی ~ دیگر افاده فرمود که مبدع اولی شیئی ازاشیاء نیست بلکه جمیع اشیاء از مبدع اول است ~ (**ترجمهٔ الملل و النحل**/۳۴۶). اصل قول در **تاسوعات** آمده است. ترجمهٔ **تاسوعات** در فارسی تحت عنوان دورهٔ آثار فلوطین به وسیلهٔ محمد حسن لطفی نشر شده است. برای تعبیری از این قاعده، رک: انئاد پنجم، رسالهٔ دوم، شمارهٔ۱. برای تفصیل بیشتر در باب احوال و آثار فلوطین، از جمله رک:

E. Brehier, *La Philosophie de Plotin*, 1954.

۵۲۳ - **هوپاتیا** Hypatia .بانوی فلسفه، فیلسوف نوافلاطونی، عالم نجوم و ریاضی دختر تئون ریاضیدان و صاحب تحقیقات در **المجسطی** بود. در اسکندریه به تعلیم فلسفه که مورد نفرت عوام نصارا و رؤسای آنها بود پرداخت و در طی یک هیجان و بلوای عام که ایشان بر ضد وی ترتیب دادند بر دست عوام قطعه قطعه شد (۴۱۵م). محرک قتل او که بعدها از قدیسان کلیسا به‌شمار آمد اکنون مشهور به سن‌سیریل Saint- Cyril است. برای احوال وی رک: **با کاروان اندیشه**/۲۹۶. در باب سختگیریهایی که نصارا در قلمرو روم بر ضد فلسفه نشان دادند مقایسه شود با: ابن‌الندیم: و کانت الفلسفة ظاهرة فی الیونانیین والروم قبل شریعة المسیح .. فلمّا انتصرت الروم مُنعوا منها و احرقوا بعضها ~ و منع الناس من الکلام فی شئ من الفسلفه اذکانت بضدّ الشرایع النبویه ~ (**الفهرست**/۳۰۲).

۵۲۴ - رسالهٔ برقلس متضمن اشکالات فلسفی در قبول حدوث عالم بوده است. در باب این اشکالات رک: شهرستانی که از آنها تعبیر به شبهات می‌کند، **ترجمهٔ الملل والنحل** /۵۹-۳۵۰. در مورد الزام یحیی النحوی به ردّ شبهات وی که لازمهٔ انتصار قول اهل دیانات در حدوث عالم و در اثبات صانع بوده است، رک: **صوان الحکمه**/۲۷۶. در باب رسالهٔ یحیی النحوی در ردّ شبهات ابرقلس، رک: **فرار از مدرسه**/۲۳۵. در بارهٔ نقل خلاصهٔ یک اثراوبه‌عربی رک: **با کاروان اندیشه**/۲۹۵ که آنجا نام کتاب به جای **کتاب العلل**، **اثولوجیا** چاپ شده است و اصلاح آن ضرورت دارد.

۵۲۵ - برای تفصیل در این قول و نقد آن رک: مذکور، **فلسفهٔ اسلامی**، ترجمهٔ فارسی/ ۲۰-۷.

۵۲۶ - در بارهٔ اقدام ناصر خلیفه رک: قفطی، **تاریخ الحکماء** /۱۹-۳۱۷؛ مقایسه شود با: **مرآة الزمان**

۵۳۹/۲، ۵۷۱.

۵۲۷ و ۵۲۸ ـ **الفرق بین الفرق**/۲۱۴. قول بولس سابقهٔ نفرت کلیسا را نسبت به فلسفه نشان می دهد: با خبر باشید که کسی شما را نرباید به فلسفه و فکر باطل بر حسب تقلید مردم و بر حسب اصول دنیوی نه بر حسب مسیح (**رسالهٔ بولس رسول به کولسیان**۲/۹).

۵۲۹ و ۵۳۰ ـ **رسایل الکندی الفلسفیه**، قاهره، ۱۹۵۰/۱۰۵-۱۰۳. برای قول ارسطو و جوابی که به آن داده‌اند، رک: **با کاروان اندیشه**/۸۲.

۵۳۱ و ۵۳۲ ـ قال: فاین الدین من الفلسفه و این الشئ المأخوذ بالوحی النازل من الشئ المأخوذ بالرأی الزائل ~ من اراد ان یتفلسف فیجب علیه ان یعرض بنظره عن الدیانات و من اختارالدین فیجب علیه ان ینفرد بعنایته عن الفلسفه ~ و یکون بالدین متقرّباً الی الله تعالی ~ و یکون بالحکمة متصفحاً لقدرة الله تعالی ~ و لایهدم احدهما بالآخر ~ (توحیدی، **الامتاع و المؤانسه** ۱۹/۲-۱۸).

۵۳۳ ـ اما نقد طریقهٔ اخوان الصفا در سعی برای جمع بین دین با فلسفه مبنی بر آن است که به زعم وی آنها خواسته‌اند دین را تابع عقل نمایند. قال ابوسلیمان: فعلی هذا کیف یسوغ لاخوان الصفا ان ینصبوا من تلقاء انفسهم دعوة تجمع بین حقایق الفلسفه فی طریق الشریفه ~ (**الامتاع والمؤانسه** ۶/۲ ~). در تأکید راجع به ترجیح وحی بر عقل مقایسه شود با قول ابن‌رشد: ولذلک قال علیه‌السلام للذی امره بسقی العسل اخاه لاسهال کان فیه فتزاید الاسهال به لماسقاه العسل و شکا ذلک الیه: صدق الله و کذب بطن اخیک (**فصل المقال**، طبع گوتیه/۷).

۵۳۴ ـ **رسالة اعتقاد الحکماء**،ذیل **حکمة الاشراق**، طبع هانری کوربین /۷۲-۲۶۱. ایضاً: و من جملتهم جماعة من اهل السفارة و الشارعین مثل اغاثاذیمون و هرمس و اسقلبیوس و غیرهم (**شرح حکمة الاشراق**/۲۲-۲۱).

۵۳۵ ـ **فصل المقال** /۷-۱؛ مقایسه شود با: **با کاروان اندیشه**/۳۰-۲۸.

۵۳۶ و ۵۳۷ ـ بغدادی: الذی یصح عندی من دین الباطنیه انهم دهریة زنادقه یقولون بقدم العالم و ینکرون الرسل و الشرایع ~ (**الفرق بین الفرق**/۱۷۷)؛ مقایسه با مقریزی، طبع بولاق ۳۹۴/۱.

۵۳۸ ـ **دنبالهٔ جستجو در تصوف**/۲۸۷ ~ ؛ مقایسه شود با:

C. Nallino, «Averroes», in *Raccolta* VI/ 280.

۵۳۹ ـ فارابی: اذ الفلسفه حدّها و ماهیتها انها العلم بالموجودات بماهی موجوده و کان هذا فی الحکیمان مبدعان للفلسفه و منشآن لاوائلها واصولها ~ و ما یصدر منهما فی کلّ فن هوالاصل المعتمد علیه لخلوه عن الشوائب ~ ثم [ان] کان بین قولی هذین الحکیمین ~ خلاف لم یخل الامرفیه من احدی ثلاث خصال: اما ان یکون الحد ~ غیر صحیح و اما ان یکون رأی الجمیع ~ فی تفلسف هذین الرجلین سخیف و اما ان یکون فی معرفة الظانین فیهما ~ تقصیر (**رسالة الجمع**/۴-۳).

۵۴۰ و ۵۴۱ ـ مسعودی، **التنبیه**/۱۶۲. در بارهٔ ایرانشهری، قول بیرونی: فما وجدت من اصحاب کتب المقالات احداً قصد الحکایة المجرّده من غیر میل و لامداهنه سوی ابی العباس الایرانشهری اذلم یکن

من جمیع الادیان فی شئ بل متفردا بمخترع له یدعو الیه (**تحقیق ماللهند**/٤).راجع به احوال و اقوال ایرانشهری نیز مقایسه شود با: بیان الادیان، باب پنجم، فرهنگ ایران‌زمین، ۱۳۴۱، ۱۰/۷-۳۰۶.

۵٤۲ و ۵٤۳ و ۵٤٤ - **زادالمسافرین**/۷۳ و ۷۵؛ **طبقات الامم**/۳۳.

۵٤۵ و ۵٤٦ - قفطی، **تاریخ الحکماء**/۳۷۳؛ مقایسه با قول سجستانی در باب آنها در نقل ابوحیان: **الامتاع** ۲/٦ ~.

۵٤۷ - برای تفصیل بیشتر در این باب رک: **دنبالۀ جستجو در تصوف** /۲۷۷-۲۷۲.

۵٤۸ - در باب ارتباط ابن مسرّه با مکتب اپیدقلس، قفطی گوید: ابیذقلس ~ و از مشهورترین ملت اسلام که خود را به او منسوب می‌دارند محمد بن عبدالله ~ از اهل قرطبه. حرصی تمام بر فلسفۀ او داشت و پیوسته مداومت آن می‌نمود ~ از قرطبه به بلاد شرقی گریخت از آنکه متهم شد به زندقه ~ پس مدتی در بلاد شرقی تردّد می‌کرد و با ~ معتزله مباحثات می‌نمود. عاقبت به اندلس باز آمد و اظهار عبادت و پرهیزگاری پیش گرفت ~ تا در چهارم شوال سنۀ تسع عشرة و ثلاثمائه وفات یافت (**ترجمۀ تاریخ الحکماء**/۳۱).

۵٤۹ و ۵۵۰ - ابن حزم، **الفصل** ٤/۱۹۸؛ **صوان الحکمه**/۲۸۲.

۵۵۱ - متن قول: المیمر الاول من کتاب ارسطو طالیس الفیلسوف المسمی بالیونانیه اثولوجیا و هوالقول علی الربوبیه ~ نقله الی العربیه عبدالمسیح بن عبدالله بن ناعمة الحمصی و اصلحه لاجل المعتصم بالله ابویوسف یعقوب بن اسحاق الکندی (**اثولوجیا**۲۰).

۵۵۲ - الاسکندر الافرودیسی و هومن مدینة افرودیسیاس و قد فسر جمیع کتب الحکیم علی غایة ما امکن(**صوان الحکمه**/۲٦۱ ~). در باب مراتب عقل مقایسه شود با جرجانی: العقل الهیولانی (=بالقوه) هوالاستعداد المحض لادراک المعقولات و هی قوة محضة خالیة عن الفعل کما للاطفال ~ العقل بالملکه هوعلم بالضروریات و استعداد النفس بذلک لاکتساب النظریات. العقل بالفعل هوان تصیر النظریات مخزونة عند قوّة العاقله بتکرار الاکتساب ~ العقل المستفاد هو ان تحضر عنده النظریات التی ادرکها بحیث لا تغیب عنه (**التعریفات**/۳—۱۳۲).

۵۵۳ - مقایسه شود با فارابی، **رسالة فی العقل**/۳۵ ~). راجع به دو رسالۀ فارابی در باب فلسفۀ افلاطون وتلخیص نوامیس او رک: **افلاطون فی الاسلام**/۲۷-۵ و ۸۳-۳٤.

۵۵٤ - فارابی: الا تری انّ ارسطو حیث یریدان یبین من امر النفس و العقل والربوبیه کیف یجرء و یشوق العقول و یخرج مخرج الالغاز علی شبیه التشبیه ~وذلک فی کتابه المعروف باثولوجیا حیث یقول انی ربما خلوتُ بنفسی کثیراً و خلعت بدنی فصرت کما فیّ جوهر مجرد بلاجسم ~ فاکون العلم و العالم و المعلوم جمیعاً ~ (**الجمع بین رأیی حکیمین** /٦-۷۵).

۵۵۵ - معهذا در مقابل این طرز تلقی فارابی، میرداماد از تحقق این حال سخن می‌گوید. در رسالۀ **خلسة الملکوت**. برای تفصیل بیشتر و مآخذ مربوط رک: **دنبالۀ جستجو در تصوف**/۲٤۷ و ۳۷۳؛ مقایسه شود با: میرداماد، **قبسات**، مقدمه، به اهتمام دکتر مهدی محقق وهمکاران، طهران، ۱۳۵٦/ سی و

چهار - سی و پنج.

۵۵۶ - مقایسه شود با قول علامه قطب‌الدین الشیرازی: فانّ الفلسفة هی التشبّه بالاله بحسب الطاقة البشریه لتحصیل السعادة الابدیّه کما امرالصادق علیه‌السلام به فی قوله تخلقوا باخلاق الله ای تشبهوا به فی الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانیات (شرح حکمة الاشراق/۴).

۵۵۷ و ۵۵۸ - در باب فارابی رک: **دنبالهٔ جستجو**/۸۹-۲۸۸؛ و **مجموعهٔ مقالات** بدیع‌الزمان فروزانفر /۹۳-۲۸۳. دربارهٔ متکلمان مقایسه شود با قول ابوسلیمان سجستانی که سعی آنها را در برهانی کردن آراء دینی و مجادلات آنها را در این باب تخطئه می‌کند: لانه لمصلحة عامه نهی عن المراء والجدل علی عادة المتکلمین الذین یزعمون انهم ینصرون الدین وهم فی غایة العداوة للاسلام و للمسلمین و ابعدالناس من الطمأنینة و الیقین (**الامتاع** ۸۹/۳-۱۸۸).

۵۵۹ - سمع الکیان عبارت از Cosmologia است که فیزیک ارسطویی است. بحث در جوهر و عرض که مربوط به امور عامه در فلسفه است از اهمّ مبادی فلسفهٔ ارسطویی است و اثبات مفارقات و توجیه حرکات هم متوقف بر آن و در زمرهٔ مباحث آن است. بحث سمع الکیان در **شفای** شیخ به عنوان فن سماع طبیعی معروف است و ترجمهٔ فارسی آن با ایضاحات و تلخیصات به وسیلهٔ محمد علی فروغی نشر شده است. فارابی در فیما ینبغی ان یقدم قبل تعلّم الفلسفه در مورد سمع الکیان خاطرنشان می‌کند که موضع آن عبارت است از اموری که برای جمیع طبایع عام است ـ (**کتاب المجموع**/۵۹).

۵۶۰ - برای تفصیل بیشتر در باب وی از جمله رک: **صوان الحکمه**/۸۲-۳۰۷؛ مقایسه شود با: مجتبی مینوی، «از خزاین ترکیه». **مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات طهران**، سال چهارم (۱۳۳۶)، شماره ۳. همچنین رک:

H. Corbin, *Histoire de la Philosophie islamique*, index.

۵۶۱ - **فرار از مدرسه**/۱۱۲-۱۱۰.

562- Quadri, *Philosophie Arabe*/ 132.

۵۶۳ - در باب حیّ بن یقظان و منشأ آن رک: **یادداشت‌ها و اندیشه‌ها** /۱۳۷-۱۲۹. شیوهٔ مکاشفه‌آمیزی که حیّ بن یقظان در غار خویش بدان وسیله راه به خدا می‌برد استدلال از طریق آفرینش عالم به آفرینندهٔ آن است. این طرز استدلال را سیسروحکیم رومی از ارسطو هم نقل می‌کند که گفته است اگر موجوداتی در عالم باشند که در زیر زمین درون غاری روشن و آراسته و آکنده از نقوش و تماثیل زندگی کرده باشند و هرگز هم از درون غار خویش بیرون نیامده باشند و ناگهان از اتفاق سقف بشکافد و ایشان بعد از سالها از بیرون غار خویش اجرام سماوی و ماه و خورشید و حرکات عناصر و طلوع و غروب کواکب را مشاهده کنند آنگاه بی‌شک یقین خواهند کرد که عالم آلهیی دارد و این غرایب جملگی صنع آنهاست. برای قول سیسرو رک:

Cicero, *De Nat. deor.* II, 37, 95.

و نقل فحوای عبارت مأخوذاست از تحقیق فستوژیر در باب هرمس مثلت التعظیم، در مأخذ ذیل:

O. P. Festugière, *Revelation d'Hermes trismegiste,* II/ 230.

۵۶۴ - در باب مناقشهٔ ابن رشد و غزالی، رک: **دفتر ایام**/۳۳-۹.

۵۶۵ - برای تفاوت حکمای متوغل در بحث و تأله و سایر مراتب آنها، رک: **شرح حکمة الاشراق** /۲۴-۲۲؛ مقایسه شود با: **دنبالهٔ جستجو**/۹۶-۲۹۵.

۵۶۶ - شیخ اشراق: ~ و علی هذا یبتنی قاعدة الاشراق فی النور والظلمة التی کانت طریقة حکماء الفرس مثل جاماسف و فرشاد شور و بوزرجمهرو من قبلهم وهی لیست قاعدة کفرة المجوس و الحاد مانی و ما یفضی الشرّ بالله تعالی (**شرح حکمة الاشراق**/۱۹-۱۸).

۵۶۷ - تعقید و اغلاق عمدی در تقریر مقاصد و سعی و اصرار در استعمال تعبیرات نادر و غامض در شیوهٔ بیان میر، معروف و موضوع لطایف و حکایات است. با آنکه طرز تعبیر او در مورد قدمای حکما در ظاهر متضمن رعونت و مخالف با کسر نفس ناشی از توغّل در علم و ریاضت به نظر می رسد این امر در مورد او قادح در فضیلت اخلاقی نیست،اما تقلید متأخران از نظایر این اقوال در مورد خویش، بی آنکه متضن الزام مسئولیتی برای میرباشد،بایدظاهراًتاحدی ازتقلید کلام سیّد ناشی باشد و البته برای آنها مجرد این تقلید اثبات فضیلت نمی کند. معهذا انتقاد از اغلاق و تعقید بیان در نزد معاصران میر، و هم تعریض بردعاوی کسانی که با این گونه ادعاها و نمایشها خود را برتر ازدیگران تلقی می کرده اند در کلام میرابوالقاسم فندرسکی حکیم معاصر وی قابل توجه به نظر می رسد. رک: **رسالهٔ صناعیّه**، طبع علی اکبر شهابی، مشهد، ۱۳۱۷/۳۶-۳۲ و ۷۲-۷۰. برای مآخذ احوال و اقوال میر، رک: **دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران** /۷-۲۴۶ و ۳۷۳؛ مقایسه شود با مقدمهٔ کتاب **قبسات**، به اهتمام مهدی محقق و همکاران، طهران، ۱۳۵۶.

۵۶۸ - بعضی اقوال صدرالمتألهین در **رسالهٔ عرشیه** و در مقدمهٔ **اسفار**، اقوال امام غزالی را در **المنقذ من الضلال** به خاطر می آورد. در مورد قول وی در مسئلهٔ اصالت وجود و سابقهٔ نظر وی در این باب مقایسه شود با: فاضل تونی، **الهیات**/۹۶.

۵۶۹ - در باب کتاب فرفوریوس عبارت شیخ چنین است :**وکان لهم رجل یعرف بفرفوریوس عمل فی العقل** و المعقولات کتاباً یثنی علیه المشاؤون و هوحشف کلّه ~ (والحشف اردء التمر) **الاشارات والتنبهات** ۲۹۵/۳. در ترجمهٔ المبدأ و المعاد صدرالمتألهین این سخن اخیر از قول شیخ بدین عبارت نقل شده است: و تمام آن کتاب حشواست (مبدأ و معاد/۱۱۷). ذکر کتاب فرفوریوس در کلام ابن الندیم هم هست: کتاب العقل و المعقول بنقل قدیم ~ کتاب الرد علی لخسوس فی العقل و المعقول سبع مقالات (**الفهرست**/۳۱۳). در ترجمهٔ قفطی آمده است: و تصانیف وی (فرفوریوس) ~ کتاب الرد علی بخیوس فی العقل و المعقول، نُه مقاله است به لغت سریانی/۳۵۴.

۵۷۰ - برای اجمال مفیدی در باب مکتب اصفهان، رک: فاضل تونی، **الهیات** /۱۰۱-۸۶؛ مقایسه شود با: **دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران** /۲۶۲-۲۴۶.

571- Gobineau, Ct de., *Les Religions et Philosophies de l'Asie centrale*/ 80.

572- Roger Bacon, *Opus Magnus* IV/ 16. Cited by W. Durant, The Age of Faith, Ch. XXXVII.

573- J. A. Hirschberger, *Short History of Western Philosophy*/ 113.

574- W. Enfield, *History of Philosophy*/ 610.

۵۷۵ - **یادداشت‌ها و اندیشه‌ها**/۱۲۸-۱۱۸؛ مقایسه شود با: **فرار از مدرسه**/۸-۱۲۶ و ۲۰۷-۱۹۴. معهذا قول لایب‌نیتس در تمایز بین اراده و حکمت الهی جایی هم برای قول مخالف او که از آن تعبیر به مذهب بدبینی کرده‌اند باقی می‌گذارد. حکمت یا به تعبیر وی ادراک l'entendement ناچار اصل شر را در عالم امری قابل‌توجه نشان می‌دهد. ارادهٔ الهی به وسیلهٔ حکمت وی محدود می‌شود و حکمت ممکن است شر نسبی را در موردی بیش از آنچه خیر تلقی می‌شود اقتضا نماید. از اینجاست که با تصدیق به وجود شر خوش‌بینی وی با مذهب بدبینی تماس می‌یابد و قول خود وی به ادعای مخالفانش منجر می‌شود.

قول امیل بوترو در این مورد قابل نقل است که می‌گوید:

Sa doctrine est une etape dans l'evolution qui devait conduire à Schopenhauer.

(E. Boutroux, *La Philosophie Allemande au XVIIe siècle*, 1984/ 167.)

۵۷۶ - نظیر قول هیوم را مؤلف **تبصرة العوام** به ضرار بن عمرو (تبصرة/۵۷) و صاحب **الفرق بین الفرق** به هشام بن حکم و نظّام (**الفرق بین الفرق**/۷۹ و ۸۴) منسوب می‌دارند، و شهرستانی هم آن را از نظام نقل می‌کند (**الملل و النحل**، ترجمه/۴۴). نفی وجود جوهر در نزد جان استوارت میل مبنی بر عدم احتیاج به تصور و فرض آن است. وی خاطرنشان می‌سازد که هندوان می‌پنداشته‌اند زمین باید بر پشت فیل قرار داشته باشد در صورتی که زمین حاجت به حامل ندارد. همچنین بعضی حکما گفته‌اند اعراض باید وارد بر جواهر باشد و واقع آن است که احتیاج به چنان تصوری نیست.

۵۷۷ و ۵۷۸ - **با کاروان اندیشه**/۳۳۰. برای اقوال کانت در باب نقد عقل عملی، رک: **سیر حکمت در اروپا** ۲/۲۹۱-۲۷۰. در باب فلاسفهٔ رمانتیک آلمان، رک: **با کاروان اندیشه**/۳۴۰-۳۳۱.

579- A. Passmore, *Hundred Years of Philosophy* /38

580- E. Renan, L'Inexorable phrase de M. Littré: Quelque recherche qu'on ait fait, un miracle ne s'est produit là où it pourrait être observé et constaté ~ est un bloc qu'on ne remuera point. (*Souvenir d'enfance*/ 282- 3.)

۵۸۱ - برای اجمالی از اقوال گویو، رک: **با کاروان اندیشه**/۳-۳۶۲، که نام کتابش به جای بی‌دینی آینده، بدبینی آینده چاپ شده است.

582- J. Hirschberger, op. cit./ 167.

۵۸۳ و ۵۸۴ - نظیر قول فروید که در کتاب **آیندهٔ یک پندار**، دین را نوعی وسواس ناشی از بیماری عصبی می خواند، به صورتی دیگر از مخالفان صوفیه که اقوال آنها را ناشی از سوءمزاج می دانسته اند نقل است. رک: **التمهید فی شرح قواعد التوحید** /۲۵-۲۴. در مورد قول فروید مقایسه شود با: امیرحسین آریان پور، **فرویدیسم با اشاراتی به ادبیات و عرفان** /۲۹۰-۲۸۷. قولی که دین را مجموعه‌یی از وسواسها و مانع از اعمال آزاد قوای انسانی می داند از رناک نقل است، و آنکه آن را عبارت از ارتباط با امر مقدس می داند از دورکهیم و اصحاب او. در باب این دو قول رک:

F. Challaye, *Histoire des religions/* 260- 61.

ویلیام جیمس در کتاب **انواع تجارب دینی**، شواهدی از احوال قائدان و بانیان شرایع و مذاهب تقریر می‌کند که به اعتقاد وی تأمل در آنها حاکی از نکته‌یی است که وی آن را بدین عبارت بیان می‌کند:

No Doubt a religious life exclusively pursued, ed does tend to make the person exceptional and excentric. (W. James, *Varieties of Religious Experience/* 24.)

۵۸۵ و ۵۸۶ - برای بحثی در باب عرفان مسیحی، رک: **دفتر ایام** /۴۷-۳۲۳. در باب بعضی از صورتهای عرفان رایج در نزد اقوام مختلف از جمله رک: **جستجو در تصوف ایران**/۲۹-۱.

۵۸۷ - برای توجیه این گونه اقوال، رک: لاهیجی، **شرح گلشن راز**/۳۶۸؛ مقایسه شود با: ابونصرالسراج، اللمع فی التصوف/۴۵۳ ~ و ۴۷۲ ~.

588- Sidney Spencer, *Mysticism in World Religion/* 299.

۵۸۹ - در باب سابقهٔ زهد نزد صحابه، رک: دکتر قاسم غنی، **تاریخ تصوف در اسلام**/۲۶-۱۰. معهذا بعضی زهاد این عصر پشمینه‌پوشی را با نظر موافق تلقی نمی‌کرده‌اند (**ارزش میراث صوفیه**/۴۳-۴۰).

۵۹۰ - بیرونی: السوفیّه وهم الحکماء فانّ سوف بالیونانیه الحکمه و بها سمی الفیلسوف پیلاسوپا، ای محبّ الحکمه و لما ذهب فی الاسلام قول الی قریب من رأیهم سموباسمهم ولم یعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوکل الی الصفّة و انّهم اصحابها فی عصر النبی صلی الله علیه و سلّم ثم صحّف بعد ذلک و صیّر من صوف التیوس. و عدل ابوالفتح البُستی عن ذلک احسن عدول فی قوله:

تنازع الناس فی الصوفیّ واختلفوا قدماً وظنوه مشتقا من الصوف
ولست انحل هذا الاسم غیر فتیً صافیٰ فصو فی حتی لقّب الصوفی

(تحقیق ماللهند، طبع زاخائو.۱۶). در باب وجوه مختلف دیگر که در باب اشتقاق لفظ ذکر شده است، رک: جلال همائی، مقدمهٔ مصباح الهدایه /۸۲-۶۳؛ مقایسه شود نیز با: **ارزش میراث صوفیه**/۲۵۹.

۵۹۱ و ۵۹۲ - رک: ابونصر سرّاج، **اللمع فی التصوف** /۳-۴۷۲؛ مقایسه شود با: **مثنوی** ۲۱۰۲/۴ ~. در باب احوال بایزید در مثنوی مقایسه شود با: **بحر در کوزه**/۱۴۳-۱۴۰.

۵۹۳ و ۵۹۴ ـ در بارهٔ آخرین سخن حلاج مقایسه شود با: **جستجو در تصوف**/۱۵۰. در بارهٔ وجد، رک: ابونصر سرّاج: قیل ـ ان الوجد مکاشفات عن الحق وقال بعض المشایخ :الوجد وجدان :وجد ملک و وجد لقاء. کل وجدٍ یجدک فیملکک فذاک وجد ملک. کل وجدٍ تجده فذاک وجداللقاء، تلقی بقلبک شیئاً ولا یثبت. **کتاب اللمع**/۳۷۶. در باب معنی افراد، رک: قول سرّاج در شرح کلام شبلی در معنی توحید (**اللمع**/۵۰)؛ مقایسه شود با :قیصری، **شرح فصوص الحکم**/۱۳۵، که معنی «مفرد» در تقریر وی متضمن تفسیری از آن است. همچنین رک: عبدالرزاق کاشانی، **شرح منازل السایرین**/۲۷۰.

۵۹۵ ـ مضمون منقول از جنید در روایت قشیری: قال سیّد هذه الطایفه الجنید رحمه الله: التوحید افراد القدم من الحدوث (**الرسالة القشیریه**/۳). اشتمال کلام جنید به اشارت بنا بر شهرت اوست به این طرز تقریر. عطار: و اول کسی که علم اشارت نشر کرد او بود (**تذکرة الاولیاء** ۲/۶). در باب بعضی مقالات وی که به وجه دیگر تعبیرش تفاوت می‌کرد، رک: **جستجو در تصوف**/۱۱۹.

۵۹۶ و ۵۹۷ ـ **جستجو در تصوف ایران**/۱۰۰؛ ایضاً همان مأخذ/۱۰۳-۸۵.

۵۹۸ ـ ادعای تأثر از مسیحیت بدان گونه که بعضی محققان مسیحی در اروپا عنوان کرده‌اند مبنایی ندارد. برای تقریر این ادعا که مبنی بر مجرد شباهت است و در مورد غزالی بیش از سایر صوفیه صادق نیست رک:

Miguel Asin Palacios, *La Espritualidad de Algazel y su sentido Cristiano,* 3 vol. Madrid, 1934- 40.

۵۹۹ ـ **نفحات الانس**/۴۹۱-۴۸۳.

۶۰۰ و ۶۰۱ ـ البته آثار وی منحصر به عرفان و تصوف نیست و شامل تعداد زیادی کتاب و رساله است. فهرستی که خود او بدون قصد استقصا به دست داده است شامل ۲۸۹ عنوان است، آنچه بروکلمان از این جمله یاد می‌کند بیش از ۲۳۹ عنوان نیست و آنچه در تحقیق عثمان یحیی آمده است به احتمال قوی متضمن تکرار اثر واحد تحت دو عنوان مختلف هم هست، معهذا جامعیت و دقت آن قابل ملاحظه است. در بارهٔ تأثیر و نفوذ ابن عربی در ادبیات متصوفه، از جمله رک: **دنبالهٔ جستجو**/۱۵۷-۱۱۹. برای شرح جامع موجز و بسیار مفیدی در بارهٔ وی رک: مقالهٔ ممتع احمد آتش در **دایرة المعارف** اسلام به زبان ترکی که آنچه در EI (2) نقل شده است موجز آن است:

Ahmed Ates, «Muhyi- a Din», *Islam Ansiklopedisi,* 85/ 533- 555.

۶۰۲ ـ از جمله: **نفحات**/۵۵۴-۵۴۸؛ مقایسه با احوال شیخ ابوالسعود، همان مأخذ/۲۷-۵۲۵؛ احوال شیخ ابومدین، همان مأخذ/۲۹-۵۲۷.

همچنین رک: **ارزش میراث صوفیه**/۱۱۷-۱۱۶.

603, 604- R. A. Nicholson, *The Mathnavi of Jalaluddin Rumi,* Translation, vol. I, Inroduction/ 13, 16.

605- H. Ritter, «Die Mevlanafeier in Konya ~ », in *Oriens*, 1962, 15/ 249- 270.

۶۰۶ - گلستان: باب دوم، حکایت ۲۵ در باب ارتباط سلاسل و خوانق با نظامات مدرسه و انحطاط آن، رک:

A. H. Zarrinkoob, *Persian Sufism in its Historical Perspective*/ 159- 161.

۶۰۷ - **مثنوی** ۳۴۶/۵، مقایسه شود با سرّ نی ۲/۷۰۰-۶۹۸.

۶۰۸ - برای تفصیل در احوال قدمای ملامتیه و مفهوم اخلاص در نزد آنها، رک: **جستجو در تصوف**/۳۳۵ و مابعد.

۶۰۹ - در باب قلندریه و احوال و اخبار آنها، رک دکتر حمید زرین کوب، «معرفی یک نسخهٔ خطی در باب قلندریان، **مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد**، ۳/۱۳۵۳؛ **قلندرنامهٔ خطیب فارسی**، به کوشش دکتر حمید زرین کوب، طهران، ۱۳۶۳.

۶۱۰ - **جستجو در تصوّف**/۲۳۶؛ **شرح تصوّف** ۱۵۲/۲.

۶۱۱ - هر چند سابقهٔ این عرفان به دورهٔ ماقبل مسیح می رسد، کمال آن در نزد یهود اسپانیا و تا حدی تحت تأثیر حکمت و عرفان اسلامی به وجود آمده است. در عرفان خسیدیم هم تأثیر عقاید غیر یهودی پیداست. رک:

V. Vezzani, *Le Mysticisme dans le monde*/ 108.

612- Sidney Spencer, op. cit./ 170.

613- Abelson, *Jewish Mysticism*, 1913/ 7.

614, 615- Vezzani, op. cit./ 99- 100, 125.

۶۱۶ - برای سابقهٔ حیات رهبانی و تحول آن در طی قرون رک:

Virgilius Ferm, *An Encyclopedia of Religion*/ 503.

617- Sidney Spencer, op. cit./ 225.

618- C. Butler, *Western Mysticism*/ 189.

619- Sidney Spencer, op. cit./ 234.

620- E. Gilson, Philosophie au moyen age/ 297- 8.

۶۲۱ - **دفتر ایام** /۳۵۰-۳۲۳.

622- Vezzani, op. cit./ 100.

۶۲۳ و ۶۲۴ - **نفحات الانس** /۳۴-۶۱۵؛ مقایسه شود با قول ابن‌عربی در **فتوحات**، هم به نقل جامی: وکلّ ماذکره من هؤلاء الرجال باسم الرجال فقد یکون منهم النساء (**نفحات**/۶۱۵). شعرانی هم تعدادی از آنها رادرطبقات ذکر کرده است. ذکر تعدادی از آنها هم در **خیرات حسان** /تألیف اعتمادالسلطنة، طبع طهران، ۱۳۰۴ق هست. در باب بعضی از این گونه زنان در حوزهٔ دیانت مسیحی

غربی، رک:

J. Chapman, «Mysticism», in *ERE*, 9/ 97- 100.

۶۲۵ - در باب وجود چنین فرقه‌یی که خالی از استبعاد نیست مقایسه شود با:

M. Eliade, *Histoire des Croyance* ~ , 2/ 287- 8.

626- Festugière, *Revelation d'Hermes Trismegiste* 1/ 428, 4/ 199.

۶۲۷ - نمونه‌یی از اقوال شایع در باب اوست قول قطب‌الدین شیرازی: هرمس الهرامسه المصری المعروف بادریس النبی. **شرح حکمة الاشراق**/۱۷؛ مقایسه با شرح قول شیخ: جماعة من اهل السفارة و الشارعین: مثل آغاثاذیمون ای‌شیث بن آدم و هرمس ای ادریس النبی و اسقلبیوس ای خادم هرمس و تلمیذه الذی هو ابوالحکماء والاطبّاء؛ ایضاً همان مأخذ /۲۲-۲۱. قول قفطی: در ذکر ادریس النبی: ~ فرقه‌یی برآنند که آن حضرت ~ در شهر منف از بلاد مصر متولد شد و از وی به هرمس الهرامسه تعبیر می نمایند گویند هرمس معرّب ارمیس است به لغت یونانی علم است کوکب عطارد را و گروهی دیگر می‌گویند اسم او به یونانی طرمیس (=طریسمجیس؟) است و به عبرانی حنوخ و معرب آن اخنوخ ~ و همین گروه گویند معلّم و استاد آن حضرت غوثاذیمون نام داشت و بعضی گفتند اغثادیمون ا ~ و تفسیر غوثادیمون به عربی السعید الجد است یعنی نیکبخت (**ترجمهٔ تاریخ الحکماء**/۸-۷)؛ مقایسه شود با: ابن عبری: الاقدمون من الیونانیین یزعمون انّ خنوخ هو هرمس و یلقب **طریسمیطیس** ای الثلاثی التعلیم (=التعظیم) ~ والعرب تسمیه ادریس (**تاریخ مختصر الدول**/۷).نیز مقایسه شود باقول مؤلف **طرایق الحقایق**: اول معلم حکمت عاذیمون است یعنی شیث بن آدم هبة الله(ع) که از پدر بزرگوارش فرا گرفته ~ هرمس حکیم واضع هیئت و نجوم و مستخرج قوانین حسابیه بوده و او ادریس(ع) است ~ خلاصه از معلمین قرون اولی اخنوخ است که ادریس علی نبینا وآله و علیه السلام باشد و او را هرمس و عطارد هم می‌گویند به چهار واسطه به شیث(ع) می رسد (**طرایق**، ج ۱/۱۷۴).

۶۲۸ - طرایق: و از معارف حکما بل انبیا جناب آغاثاذیمون یعنی لقمان است (ج ۱/۱۷۶) و این قول در روایات مشهور نیست. لقمان بنابرمشهور با داود معاصر بوده است. زمخشری: کان قاضیا فی بنی اسرائیل و اکثر الاقاویل انه کان حکیما و لم یکن نبیا ~ (**الکشاف** ۴۹۳/۳). در باب لقمان، رک: **از چیزهای دیگر**/۹۰-۷۵.

۶۲۹ - در باب هرمس و نوشته‌های هرمسی، رک: دکتر سیّد حسین نصر، **مجلهٔ دانشکده ادبیات تهران**، ۱۳۴۱/۱۴۵ ~ .

۶۳۰ - مشاهدهٔ نور و تجلی آن (Photisme =) در انواع صورتهای عرفان جلوه دارد و غالباً اهل مکاشفه از مسلمین و غیرمسلمین از تجربهٔ آن سخن گفته‌اند. دربین نمونهٔ اقوال مسلمین، از جمله رک: نسفی، **انسان کامل**، رسالهٔ بیست و یکم/۲۸۶ ~ و ۲۹۰ ~ ؛ **مرصاد العباد**،باب سوم، فصل هفدهم/۲۹۹ ~ ؛ **شرح گلشن راز**/۹۲ ~ در باب غیرمسلمین و تجربهٔ انوار مقایسه شود با:

H. Serouya, *Le Mysticisme,* 1956/ 22.

٦٣١ - مثل آنکه در بعضی رسالات گرایش به توحید هست، در بعضی دیگر گرایش به ثنویت، در برخی لحن کلام آمیخته به بدبینی است، در بعضی فکر خوش‌بینی غلبه دارد. مقایسه شود نیز با:

Duchesn- Guillemin, *Ormazd- Ahriman/* 105.

632- Festugière, op. cit. II/ 64.

633- Gilson, op. cit./ 34.

634- Reinach, *Orpheus/* 567.

635- A. S. Peake, «Basilides, Basilidians», in *ERE,* 2/ 432.

636- M. Eliade, op. cit. 2/ 356.

637- Duchesn- Guillemin, op. cit./ 105.

٦٣٨ - برای اطلاعات اجمالی در این باب و بعضی مآخذ دیگر، رک: همین یادداشتها، شمارهٔ ۲۸۹ - جهت بعضی تفصیلات مفید دیگر در باب مندرجات این اسناد، از جمله رک:

J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library,* New York, 1977.

٦٣٩ - نغمهٔ مروارید در رسالهٔ اعمال توماس منقول است. ترجمه‌یی از آن را تحت عنوان جامهٔ فخر در جای دیگر به دست داده‌ام (ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم /۸۸-۲۸٤). منظومه متضمن تقریر مفهوم «منجی نجات یافته» است که به دلالت مبشر الهی از اِسارت ماده رهایی می‌یابد. در باب منشأ ایرانی آن رک:

Reizenstein, *Das Iraniche Erlösungsmysterium,* 1921/ 72 seq.

٦٤٠ - در باب روایات راجع به شمعون، رک یادداشت شمارهٔ ۲۹۰ همچنین مقایسه شود با:

Grant, *Gnosticism and Ealy Christianity/* 70 seq.

معهذا این نکته که شمعون موسوم به جادوگر همان شخص مذکور در اعمال رسولان باشد محلّ بحث است. رک:

H. Jonas, *The Gnostic Religion/* 103.

641- Harnack, *History of Dogma,* I/ 226.

٦٤٢ - در نزد مندائیان (= صبی ها) هم که یک فرقهٔ گنوسی محسوب‌اند عالم مادی آفریدهٔ آدم قدمون محسوب است. مقایسه شود با:

Sidney Spencer, op. cit./ 150.

643- Duchesn- Guillemin, op. cit./ 114.

٦٤٤ - معهذا شباهت بین بعضی اقوال وی با آراء فلوطین مبنی بر هیچ گونه ارتباط مع‌الواسطه یا بلاواسطه بین فلوطین بافیلون نیست. مقایسه شود با:

W. R. Inge, *The Philosophy of Platinus,* 1948, I/ 97.

645- Festugière, op. cit./ 257.

۶۴۶ - آمونیوس ساکاس مدعی بود تعلیم افلاطون و ارسطو را می‌توان با هم تلفیق کرد و این قول از ویژگیهای تعلیم نوافلاطونیان شد. رک:

Charles Werner, *Philosophie Grecque*/ 199.

۶۴۷ - در باب آمونیاس ساکاس رک:

Zeller, ed., *Die Philosophie der Griechen.* III, 2/ 500 seq.

648- Puech, *En quête de la gnose.* I/ 161, note I.

۶۴۹ - مقایسه شود با سجستانی، **صوان الکمه**/۱۷۴؛ همچنین رک: همین یادداشتها، شمارهٔ ۵۲۲.

۶۵۰ - از این جمله است فی‌المثل قول به «طباع تام» که شیخ و اصحاب حکمت اشراقی غالباً از آن یاد کرده‌اند. تفصیل آن در **غایة الحکیم** مجریطی است و صدرالمتألهین هم در **شواهد الربوبیه** از آن سخن می‌گوید. در تعلیم هرمس طباع تام عبارت از حقیقت مینوی انسان است که روح بعد از هبوط در عالم جسمانی همواره مشتاق بازگشت و اتصال بدان است. موارد اخذ از تعالیم هرمسی در حکمت اشراقی منحصر به این نیست: در این باب و در باب ارتباط نظریهٔ «طباع تام» با آیین مزدیسنا.
رک:

H. Corbin, Histoire de la Philosophie islamique, 1964/ 179- 183.

۶۵۱ - هر چند این تسامح ظاهراً تا آن حد هم نبود که به قول شاویر کشیش پرتغالی دربار وی را از صبغهٔ اسلامی خالی نشان داده باشد. برای تفصیل در باب این دعوی، و تحقیق در احوال وی مقایسه شود با:

V. A. Smith, *Akbar,* oxford, 1919.

۶۵۲ - میرزاعبدالله افندی: وله ایضا شرح کتاب المهاباره من کتب حکماء الهند بالفارسیه ~ (**ریاض العلماء**/ ۵۰). اما اِسناد قلندری وگرایش به آذرکیوان، و همچنین آنچه از وی در باب اجتناب از ذبح حیوان منقول است مبنی براساس درستی نیست و در کلام خود او اشاراتی هست که مغایر با این اِسنادهاست. از جمله رک: **رسالهٔ صناعیه**/ ~ (نقد قلندران) ۱ و ۶ (شامل الزام زجر و قتل در حق بطالان) و ۱۶ (در الزام عبادات شرایع).

۶۵۳ - در باب آذرکیوان و آثار منسوب به آذرکیوانیه، رک: پورداود، **فرهنگ ایران باستان** /۳۴-۳۲۹؛ مقایسه شود با: دکتر محمد معین، «آذر کیوان و پیروان او»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، شمارهٔ ۳۰، سال چهارم (۱۳۳۶) /۴۲-۲۵، که با وجود توجه به تمام دلایل، در اسناد جعل به این آثار اظهار تردید می‌کند.

۶۵۴ - در بارهٔ بابارتن، رک: حواشی علامه محمد قزوینی بر **شدالازار**/۲۳۱-۲۳۰.

۶۵۵ - نهضت تئوسوفی theosophy در هند به وسیلهٔ خانم بلاواتسکی به وجود آمد، دیگران آن

را در امریکا و اروپا ترویج کردند. در آلمان منجر به پیدایش مکتب دیگری به نام انتروپوسوفی anthroposophy شد که رودلف اشتاینر به وجود آورد. مکتب تئوسوفی هم مثل طرایق صوفیه توجه به مراقبت نفس را الزام می‌کرد و در حقیقت پیوندی بین آراء عرفانی شرق و غرب محسوب می شد. برای تفصیل بیشتر رک:

G. G. Atkin, *Modern Religious Cult and Movement,* 1923.

۶۵۶ - چسترتون نویسندهٔ معاصر انگلیسی (وفات ۱۹۳۶) به‌نحوجالبی که‌خاص طرز بیان اوست خاطرنشان می‌کند که عرفان mysticism از مه و ابهام آغاز می شود، حول وجود «من» می‌گردد و به تفرقه و اختلاف می انجامد. مقایسه شود با:

A. Bullock- O. Stallybrass (ed.), *Fontana Dictionary of Modern Thought,* 1977/ 406.

۶۵۷ - برای شمه‌یی از آنچه در نقد مقالات صوفیه گفته‌اند رک: **ارزش میراث صوفیه** /۱۷۸-۱۵۱؛ **دنبالهٔ جستجو** /۳۹-۹.

658- A. H. Zarrinkoob, *Persian Sufism in its Historical Background/* 210.

۶۵۹ و ۶۶۰ و ۶۶۱ - رنه گروسه، **امپراطوری صحرانوردان**، ترجمهٔ عبدالحسین میکده/۴-۱۲۳. نمایشنامهٔ دون کارلوس اثر فریدریش شیلر شاعر معروف آلمان تصویری از این احوال و این ماجراست، که البته عنصر تاریخی و واقعی آن بسیار نیست. در مورد تربیت اخلاقی در ادیان، مقایسه شود با قول متکلمان، از جمله علامهٔ حلّی و خواجه نصیر: البعثة حسنة لاشتمالها علی فواید کمعاضدة العقل فیما یدلّ علیه ـ و استفادة الحسن و القبح ـ و تکمیل اشخاصه (ای النوع الانسانی) بحسب استعداداتهم المختلفه و تعلیمهم الصنایع الخفیة و الاخلاق و السیاسات ـ (کشف المراد/۲۱۵).

۶۶۲ - حدیث «بعثت لا تمم مکارم الاخلاق»: **ترک الاطناب فی شرح الشهاب**/۶۵۰. ایضاً: «بعثت بمکارم الاخلاق»: **اللمع فی التصوف**، مصر ۱۹۶۰/۱۳۲. ـ ذکره الحافظ البیهقی بلفظ: انما بعثت لاتمم صالح الاخلاق ـ (تخریج الحدیث، ذیل اللمع /۵۷۰). از توافق این مکارم اخلاق با آنچه رسول خدا را به حکم کریمهٔ: لقد کان لکم فی رسول الله اسوةٌ حسنةٌ (الاحزاب/۲۱) سرمشق رفتار می سازد، اهمیت صالح اعمال و مکارم اخلاق در اسلام مستفاد می شود و پیداست که مسئلهٔ التزام دین و اخلاق اساس قرآنی دارد. لانّ عائشة رضی الله عنها سئلت عن خلق رسول الله علیه الصلاة و السلام فقالت: کان خلقه القرآن، تعنی موافقة القرآن (اللمع/۱۳۳)؛ مقایسه شود با همین یادداشتها شمارهٔ ۳۲۲.

۶۶۳ - **اخلاق ناصری**، مجتبی مینوی/۶۴.

۶۶۴ - زمخشری: عن الحسن انّ المؤمن لا تراه الاّ لائماً نفسه و إنّ الکافر یمضی قدماً لایعاتب نفسه (الکشاف ۴/۶۵۹).

۶۶۵ - مقایسه شود با: پورداود، یشتها، ج ۲/۱۶۶-۱۵۸.

۶۶۶ - برای تفصیل بیشتر در باب پیدایش خط بر وفق روایات شایع در بین مسلمین، رک: **الفهرست**، طبع تجدد/۲۳-۷؛ مقایسه شود با: پورداود، «دبیره»، **فرهنگ ایران باستان**/۱۷۷-۱۰۷.

667, 668- E. Curtius, op. cit./ 302- 48; 310.

۶۶۹ و ۶۷۰ - **الفهرست**/۳۰؛ ایضاً/۴۱-۳۷.

۶۷۱ - الفخرالرازی، **التفسیر الکبیر** ۲۱/۳-۸۱.

۶۷۲ - مثل ابوجهل واتباع او، رک: زمخشری، **الکشاف** ۷۴۳/۲. یا نضر بن حارث و عُتبه بن ابی مُعَیط: الرازی، **التفسیر الکبیر** ۸۲/۲۱. در هر حال تلقین یهود مدینه موجب طرح سؤال شده است (میبدی، **کشف الاسرار** ۷۳۴/۵)؛ مقایسه شود با: **قصص الانبیاء** نشابوری/۳۳۲.

۶۷۳ - **تاریخ بلعمی**، طبع و تصحیح ملک الشعراء بهار - پروین گنابادی/۹-۹۹۸.

۶۷۴ - برای اقوال دیگر، رک: زمخشری، **الکشاف** ۳۱/٤-۷۳۰.

۶۷۵ - زمخشری: ان السورة وردت فی تثبیت المؤمنین و تصبیرهم علی اذی اهل المکة و تذکیرهم بماجری علی من تقدمهم من التعذیب علی الایمان (الکشاف ٤/۷۳۰).

۶۷۶ - الفخر الرازی: **التفسیر الکبیر** ۸۲/۲۱؛ مقایسه شود با اقوال دیگر که رقیم را نام کوه یا قریه‌یی که غار در آن واقع بود، و یا نام سگ اصحاب کهف می شمرد (**کشف الاسرار** ۶٤۲/۵). در مورد قصهٔ محبوسان غار، رک: **کشف الاسرار** ۴۶/۵-۶٤٤)؛ مقایسه شود با شکل روایت در قول فخررازی که آنها را هم با قصهٔ اصحاب الرقیم مربوط می دارد (**التفسیر الکبیر** ۲۱/۷-۸۶).

677- F. Challaye: Ainsi la critique historique etablit que la Bible n'est pas essentiellement diffrente des textes sacrés —. Comme ceux- ci, elle est l'oeuvre humaine ~ . *(Petite histoire des grandes religions/* 148.)

۶۷۸ و ۶۷۹ و ۶۸۰ - ویل دورانت، **عصر ایمان**، ترجمهٔ ابوالقاسم طاهری ۳۲/۳؛ ایضاً همانجا/۱۱. برای تفصیل بیشتر در باب تلمود و مدراش. رک:

H. L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash,* 1945.

۶۸۱ - ابن عبری: و لسلیمان کتاب فی الغزل و مراودة النساء یسمی شیرث شیرین ای مدحة المدایح ظاهره ینبئ انه یغازل فیه ابنة فرعون السمراه و تغازله. والعلماء منّا اوّلوه فقالوا انّ العاشقه النفس الناطقة التی حال حسنها بالشوائب البدنیه و معشوقها باریها المعشوق لذاته من ذاته و من المبتهجین به (**تاریخ مختصر الدول** /۳۳).

۶۸۲ - ۶۸۳ - در باب داستان آحیقر، رک: **تاریخ مردم ایران**، ج ۱/۷-۲۲۶. در بارهٔ یسوع بن سیراخ، رک: **قاموس کتاب مقدس**/۹۵۱. کتاب حکمت ابن سیراخ در مجموعهٔ عهدین موسوم به کتاب مقدس که به وسیلهٔ انجمن پخش کتب مقدسه در بین ملل مختلفه نشر شده است موجود نیست عبارت مذکور در متن در ترجمه‌یی از کتاب مقدس که در مادرید منتشر شده است چنین است:

No ha lugar a decir: « ¿Qué es esto, para qué esto?» Todas las cosas fueron creadas para sus fines. *(Ecclesiastico,* 39/ 20. in *Sagra Biblia,* Madrid, 1979/ 925.)

684- Montet, *Histoire de la Bible,* 1927/ 154- 6.

685- Virgilius Ferm, op. cit./ 415.

686- *The Bhagvad Gita,* tr. by Juan Mascero/ 45- 7.

687- T. W. Davids, «Dialogues of the Buddha», in *Sacred Books of the Buddhists,* 1923, III/ 108.

688- I. Goldzieher, *Dogme et loi/* 14 seq.

689- C. Williams, «Conscience», in *New Catholic Encyclopedia,* vol IV/ 119.

690- H. Diels, *Fragmente der Vorsakratiker,* No. 297.

۶۹۱ - برای تفصیل بیشتر در باب توجه بولس به وجدان اخلاقی، مقایسه شود:

Bauer, *Encyclopedia of Biblical Theology,* I/ 131- 34.

692- Michel Displand, «Conscience», in M. Eliade, *Enc. of Reli.,* 1978, vol. IV/ 45- 52.

۶۹۳ - در باب مفهوم آزادی وجدان و ضرورت و حدود آن، از جمله رک:

E. D'Arcy, *Conscience and its Right to Freedom,* New York, 1962.

694- Balmes, El Protestanismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilizacion Europa, Barcelona, Cap. 34- 35.

695- Jose Ferrater, *Diccionario de filosofiá,* Buenos- Arios, tomo II/ 803- 805. cf. *New Catholic Encyclopedia,* vol. 14/ 19- 23.

۶۹۶ و ۶۹۷ - بلاذری، فتوح البلدان/۷۷-۷۵؛ سیرت رسول الله: وانک ستقدّم علی قوم من اهل الکتاب یسألونک ما مفتاح الجنّة فقل شهادة ان لااله الاّ الله وحده لاشریک له (۱۰٤٦/۲).

۶۹۸ - قول وی یادآور سخن مأمون خلیفهٔ عباسی است که به روایت خطیب بغدادی تأکید می‌کرد که غلبه بر خصم باید به حجت باشد نه به قدرت تا با زوال قدرتْ آن غلبه نیز باطل نشود (خاندان نوبختی/۳۲). به نقل از تاریخ بغداد ۱۸۶/۱۵). کلام مارتین لوتر به این عبارت نقل شده است:

Man solte die Kätzer mit schriften, nicht mit Feuer uberwenden. M. Luther.

در باب لسینگ، رک: نقد ادبی ۲/٤۲۱-٤۱۸.

۶۹۹ - برای تفصیل رک: شاهنامهٔ فردوسی، طبع مسکو، ج۷/۱۷-۱٤. آیا در قصهٔ مولانا راجع به اختلاف در لفظ انگور هم، تنازعی که میان چهار کس واقع می‌شود، در تعداد متنازعان به طور رمزی اشارتی به همین ادیان چهارگانه وجود ندارد؟ برای بحث بیشتر در باب قصهٔ اخیر، رک: بحر در کوزه/فهرست.

700- M. Gorce- R. Mortier, *Histoire generale des religions,* Quillet edit. I/ 1302 seq.

701- H. Ringgren, «Jugment of the Dead», in M. Eliade, *Enc. of Reli.*, vol. 8/ 205.

۷۰۲ - جهنم مأخوذ از یک تعبیر عبری به معنی وادی هنوم (= Gehinnom) است که خود آن صورت مرخم یا مخفف Ge ben Hennom (= وادی پسر هنوم) است و در تورات مکرر در تواریخ ایام، یوشع، نحمیا، یرمیا آمده است. این وادی دره‌یی بوده است در جنوب شهر اورشلیم که در آنجا در قدیم کودکان را قربانی می‌کرده‌اند. لفظ در مفهوم محلی که شریران بعد از مرگ در آنجا مورد عقوبت واقع می شوند غالباً در متون متأخر یهودی استعمال می شود. مقایسه شود با:

Bauer, *Encyclopedia of Religion,* I/ 370.

۷۰۳ - به رسم اهدای تخم مرغ به کودکان در رباعی ذیل نیز اشارتی هست:

عیدست و به دست آن نگار سرمست — بیضید اگر بیضهٔ رنگینی هست

آن بیضهٔ رنگین دل خونین من است — طفل است و به رسم عیدی آورده به دست

برای توجیه پاره‌یی از آداب نوروز ایرانی و مقایسهٔ آن با رسوم مشابه در نزد اقوام دیگر، رک: نقش بر آب /... همچنین:

A. H. Zarrinkoub, «Le Combat du jour et de la nuit», in *Courrier de l'Unesco,* Janvier 1990.

704- La Festividad del sacrificio del caballo era uno de los sacrificios más antiguos de la India: Durante el mismo se cometián toda clase de obscenidades de palabra y de obra ~.

(Encyclopedia universal illustrada, Madrid, tomo 23/ 1250.)

این رسم، که در ریگ ودا و مهابهارت هم بدان اشارت هست با قبایح بسیار همراه است اما هندوان آن را جشن بزرگ Mahakaratu تلقی می کنند. برای تفصیل بیشتر رک: گلدنر، در دایرة المعارف هستینگس ۲/۱۶۱—۱۶۰.

۷۰۵ - تردید در فایدهٔ اهدای قربان و تقریر آنکه از این اعمال جزآنکه کاهنان را سیر نمایند حاصلی عاید نمی شود حتی نزد هندوان باستانی هم سابقه دارد. منظومهٔ معروف رامایانا در این نکته که آنچه به یک برهمن به نذر و هدیه می دهند بتواند به پدران نذرکنندهٔ برسد تردید آمیخته با انکار نشان می دهد. مقایسه شود با:

W. Durant, *Our Oriental Heritage/* 417.

۷۰۶ - تعریض افلاطون به اینکه آلهه را از این هدایا سودی عاید نمی شود (اوتیفرن ۱۴) متضمن کنایه‌یی به منفعت طلبی کاهنان قوم است اما قول ابوالعلاء المعری هم:

افیقوا افیقوا یا غواة فانّما — دیاناتکم مکر من القدماء

ارادوا بها جمع الحطام و ادرکوا — و ماتوا و دامت سنة اللؤماء

بیشتر، از سوءظن ملحدانه حاکی به نظر می‌رسد. طعن ولتر در باب کاهنان یونان ظاهراً به کشیشان عصر خود وی برمی گردد:

Nos prêtres ne sont point ce qu'un vain peuple pense/ Notre Crédulité fait toute leur science. (Voltaire, oedipe, Acte IV, Scene I.)

۷۰۷ - اهراق جرعه که از این بیت شاعر عرب مأخوذ است:

شربنا و اهرقنا علی الارض جرعةً   و للارض من کأس الکرام نصیب

صورتی از رسم کهنه‌یی است که اهداء جرعه‌یی از شراب را به خاک الزام می‌کرده است. در بین اقوام سامی این اهداء اختصاص به شراب نداشته است و در تورات هم بدان اشارت هست (پیدایش ۱۴/۳۵). مقایسه با یادداشت ۱۷۰. درباب شیوع رسم در نزد اقوام قدیم هند و اروپایی رک:

E. Benvenist, *Vocabulaire des institutions indo- europeennes, II/ 220- 221.*

708- M. Eliade, Histoire des Croyances etc. I/ 242

709- Idem, *Traité d'histoire des religions/* 182 ff.

۷۱۰ - برای تفصیل بیشتر در باب مراسم و اساطیر تموز، رک:

T. G. Pinches, «Tammuz», in Hasting's ERE, 12/ 187- 191.

711- J. Frazer, *Golden Bough/* 426 seq.

۷۱۲ - پریاپوس Priapos خدای باروری باغ و گلّه بود که فالوس Phallus اندام نرینه مظهر آن محسوب می‌شد، از این‌رو تصویر او با این اندام بر روی اشیا و ظرفها نقش می‌شد و مجسمه‌اش در مدخل باغها یا جلوی خانه به عنوان تفأل باروری نصب می‌گشت. تلقی از فالوس به مثابهٔ مظهر آلههٔ باروری در مراسم نیایش پان، دیونیسوس و دمتر هم رایج بود. نیایش پریاپوس از آسیای صغیر به یونان و ایتالیا راه یافت. از اشعار هزل‌آمیز و غالباً رکیک که در این مراسم یا به مناسبت تصویر یا بنای مربوط به پریاپوس در بارهٔ او سروده می‌شد و پریاپا Priapas نام داشت قطعاتی چند به یویانی و لاتینی باقی است. برای تفصیل در باب آنها، رک:

M. Coulon, *La Poesie priapique dans l'antiquité et au moyen age,* 1932.

۷۱۳ - برای تفصیل اسطوره و مراسم و هم طرز تلقی بیگانگان از غرابت این رسمها، رک:

Abbé J. A. Dubos, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies,* 1959/ 628- 31.

۷۱٤ - برای تفصیل بیشتر در باب مراسم و انعکاس آن در هنر و ادب یونانی، رک:

W. Atallah, *Adonis dans la litterature et l'art des Grecs,* 1966.

همچنین در باب تأثیراتی که از این مراسم محتملاً در تعزیه‌ها باقی مانده است مقایسه شود با:

B. D. Erdmans, *Der Ursprung der Zeremonien des Hossein Festes,* in ZA, IX/ 280- 307.

715- F. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism/* 148 seq.

716- G. Widengren, *Les Religion ~ /* 252.

717- E. Renan, *Marc- Aurel/* 579.

با آنکه آیین میترا بدان سبب که متضمن آیین تشرف و در عین حال شامل جنبهٔ رمزی و باطنی بود تا حدی محدودیت داشت در روم به وسیلهٔ سرداران و سربازان انتشار قابل ملاحظه‌یی یافت. بدون شک تزلزل عقاید سنتی در این طبقات که غالباً مدتها در سوریه و مصر و فلسطین سرکرده بودند و همچنین انحطاط تدریجی دین و اخلاق در روم می‌بایست عامل عمده‌یی در سرعت انتشار مهر پرستی در قلمرو غربی روم بوده باشد. نیز رک:

A. T. Campbell, *Mithraic Iconology and Idéology*, 1968.

۷۱۸ - مهرگان که در زمان ساسانیان در مهر روز از مهر ماه جشن گرفته می‌شد آن‌گونه که از بازماندهٔ مراسم آن مستفاد می‌گردد در آغاز پیدایش ظاهراً از اعیاد آغاز سال محسوب می‌شده است. رک: کریس تنسن، **ایران در زمان ساسانیان** /۱۹۸.

۷۱۹ و ۷۲۰ - پورداود، **یشتها**، ج ۱/۳۹۷ ..؛ **الآثار الباقیه** /۲۲۳.

۷۲۱ - **الآثار الباقیه** /۴-۲۲۲؛ ایضاً /۲۱۷-۲۱۵؛ مقایسه شود با روایت مذکور در مأخذ نقل یاقوت از قول موبدان موبد خراسان در باب بروز بلایی که در بطیحه پدید آمد و بنیاد مراسم گشت (**معجم البلدان**، ۱/۴۵۲).

722- J. Darmesteter, *Etudes iraniennes*, II/ 208- 9.

۷۲۳ - پورداود، **یشتها** ۱/۵۹۴؛ مقایسه شود با: **مجموعهٔ مقالات**، دکتر محمد معین ۱/۱۷۹-۱۵۷.

۷۲۴ و ۷۲۵ و ۷۲۶ - در باب مآخذ مربوط به این اطلاعات که عبارت از کتاب **المحاسن والاضداد** و کتاب **آثارالباقیه** و روایات منسوب به موسی بن عیسی الکسروی و دیگران است رک: اینوسترانتسف، **مطالعاتی در بارهٔ ساسانیان**، ترجمهٔ کاظم کاظم‌زاده/۱۱۷-۹۰. در بارهٔ آنچه به نام باغهای آدونیس خوانده می‌شد مقایسه شود با:

S. Reinach, *Orpheus/* 60.

727- M. Eliade, *Traité d'histoire des religions/* 353.

728- S. Reinach, *Orpheus/* 271- 2.

۷۲۹ - مسیح برهٔ خدا خوانده شد چون که قربانی مقبول و پسندیدهٔ درگاه خدا بود که از برای انسانیان کرده شد ~ (**قاموس کتاب مقدس** /۱۷۶).

۷۳۰ و ۷۳۱ و ۷۳۲ - عید بابلی معروف به زگموک که آکیتو هم خوانده می‌شد در موسم اعتدال بهاری و اعتدال پاییزی اقامه می‌شد. برای شرح موجزی در آن باب، رک: میرچاالیاده، **اسطورهٔ بازگشت جاودانه**، ترجمهٔ بهمن سرکاراتی /۷-۸۶ و حاشیهٔ مترجم. نام هامان در اعلام قدیم ایرانی مذکور نیست و در قرآن کریم به عنوان نام وزیر فرعون مذکور است. لفظ یادآور نام آمون خدای مصری است و اشتهار کاهنان آمون در عهد بطائسه مصر شاید نشان آن باشد که قصهٔ استر مدتها بعد

از عهد اخشورش، در مصر به وسیلهٔ یهود جعل شده باشد. جالب است که در عید فوریم یهود، به هنگام مراسم، در وقت ذکر اسم هامان صفیر استهزا می زنند. **قاموس کتاب مقدس**/۹۴۸.

۷۳۳ - در باب نظیر این گونه مراسم معارضه‌آمیز، رک: **تاریخ مردم ایران** ۴۷۹/۲؛ مقایسه شود با:

M. Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad,* 1964/ 205- 7.

734- M. Fishbane, «Adam», in M. Eliade, *Enc. of Reli.* I/ 27.

۷۳۵ - حقیقت محمدیه در نزد عرفای مسلمین عبارت است از ذات احدیت به اعتبار تعین اول، و بدین گونه مراتب عالم مظهر حقیقت محمدی محسوب است (لاهیجی، **شرح گلشن راز**/۲۵).

۷۳۶ - حدیث نبوی: بُعِثتُ اناوالساعة کهاتین (وآشار بالسبّابة والوسطی). برای تفصیل، رک: **سرّ نی** ۶۰۵/۱ و ۸۷۴/۲.

737- G. Dumezil, *The Destiny of A King,* Chicago, 1973.

۷۳۸ - برای تفصیل در این باب،، رک: **تاریخ درترازو**/۳۰-۲۲۹؛ مقایسه شود با: همان کتاب /۲۲۹-۲۲۵.

۷۳۹ - این رسم را که بعضی محققان در صحت آن تردید کرده‌اند البته با فحشای عادی که عبارت از خودفروشی است نباید اشتباه کرد، چنانکه حرکات مستانه و شهوتناک و قبایح اعمال خلاف عفت هم که در اعیاد ـ حتی اعیاد مذهبی ـ نزد بعضی اقوام و طوایف انجام می‌شده است از این مقوله محسوب نیست. برای تفصیل در آن باب، رک:

F. A. Marglin, «Hierodouleia», in M. Eliade, *Enc. of Reli.* 6/ 309- 13.

740- S. Reinach, *Orpheus/* 12.

۷۴۱ - برای عبارت مذکور، و اجمال مفیدی در باب طرح و نقد قول رودلف بولتمان، رک:

H. Otto, «Entmythologisierung», in: *Religion in Geschichte und Gegenwart,* II/ 497- 99.

همچنین در باب رودولف بولتمان و آراء او در الهیات و تفسیر، مقایسه شود با:

W. Schmithats, *Die Theologie Rudoff Bultmans,* 1967.

۷۴۲ - در نظیر مورد مذکور در این گونه اعمال، قصهٔ میرزا محمد نیشابوری و نقش سحر و جادوی او در قتل سیسیانوف سردار روس معروف به اشپخدر(=اشپختر)درتواریخ عهد قاجارقابل ذکراست. ازجمله رک: **ناسخ التواریخ، قاجاریه**/۷۷-۷۶. مقایسه شود با: ادوارد براون، **تاریخ ادبیات ایران**، ج ۴، ترجمه (و تلخیص) رشید یاسمی/۲۴۳. عبارت ذیل صورتهایی دیگر از نظیر چنین جادوهای بدوی را به دست می دهد:

Will man seinem Feind töten, so genugt es sein Bild zu vernichten. Der Name steht für seinem träger und gibt dem, der ihm weiss, magische Gewalt über den träger ~

(Röhrlich, «Aberglaube», in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* I/ 57.)

۷۴۳ ـ بدعت در این معنی مخصوصاً نزد یهود و نصارا هرگونه قولی را که متضمن تفرد در رای و مخالف با قول جمهور باشد شامل می‌شود، از جمله در اعمال رسولان در عهد جدید هم بر امثال فیثاغوریان و رواقیان اطلاق می‌شود هم در بارهٔ صدوقیان و فریسیان. برای سابقه و طرز استعمال لفظ مقایسه شود با:

Kurt Rudolph, in M. Eliade, *Enc. of Reli.* 6/ 269 seq.

۷۴۴ ـ دشمن خدا در معنی کافر، که فی المثل در این دو بیت گلستان به کار رفته است:

ای کریمی که از خزانهٔ غیب — گبر و ترسا وظیفه‌خور داری

دوستان را کجا کنی محروم — تو که با دشمن این نظر داری

در کلام زرتشت هم در نظیر همین معنی مستعمل است. مقایسه شود با: گاثها، ترجمهٔ پورداود/۷۵.

۷۴۵ ـ قول ابوالعلاء مراد است در این قطعه:

قتل امریءٍ فی غابةٍ — جریمةٌ لا تغتفر

و قتل شعب آمنٍ — مسألةٌ فیها نظر

به نقل از زریاب خوئی، در ترجمهٔ **تاریخ فلسفه**، تألیف ویل دورانت/۲۰۷.

۷۴۶ ـ در باب پیمان‌نامهٔ پاریس و احوال کلوگ از جمله رک:

Britannica, Micropedia. Ready Referance. 1981, vol. 6/ 789.

۷۴۷ ـ ایرانیان در عهد ساسانیان در هر ماه روزی را که اسمش با نام ماه مطابق می‌شد عید می‌گرفته‌اند. در بارهٔ نام ماهها مقایسه شود با: پورداود، **فرهنگ ایران باستان**/۸۴ـ۵۲. در باب اعیاد، رک: کریس تنسن، **ایران در زمان ساسانیان**/۱۹۷ و مابعد. در باب تقدیم رومیان، رک:

A. K. Michels, *The Calender of the Roman Republic,* 1967.

۷۴۸ و ۷۴۹ ـ تقی‌زاده، **بیست مقاله** /۷۶ـ۳۷۵، پورداود، **یشتها**، ج ۱/۴۲۰ـ۴۱۹.

۷۵۰ ـ برای تفصیل بیشتر در باب شیوع این رسم مقایسه شود با:

F. T. Elwortly, «Evil- Eye», in *Hasting's ERE,* 5/ 608.

۷۵۱ ـ مقایسه شود با تفصیلات مسعودی در باب غول (**مروج الذهب** ۱/۳۲۷)، و دعاوی نظامی عروضی در باب نسناس (**چهار مقاله، مقدمه، فصل ۵**)، همچنین رک:

J. Welhausen, *Reste arabischen Heidentums/* 164 seq.

۷۵۲ و ۷۵۳ ـ از این جمله است قصهٔ عزاداری اکراد برای مرگ سرکردهٔ جنیان (ابن الاثیر ۱۰۰/۸ ~)؛ همچنین داستان مضحک شیخعلی میرزا پسر فتحعلیشاه و حاکم ملایر در ماجرای او با دختر شاه پریان در: **تاریخ نو**، تألیف جهانگیر میرزا، به سعی و اهتمام عباس اقبال، ۱۳۲۷/۶۰ـ۵۳؛ همچنین: **ناسخ التواریخ**، قاجاریه/۲۴۰ـ۲۳۹. در باب انواع فال و تطیر، رک: یادداشتها و اندیشه‌ها چاپ ۴/۷۴ــ۲۵۱. در باب سابقهٔ اعتقادات ایرانی راجع به پری رک: دکتر بهمن سرکاراتی، دانشگاه

تبریز، ۱۳۵۰.

۷۵۴ ـ قطب الدین شیرازی، **شرح حکمة الاشراق**/۳-۴۹۲ مقایسه شود با: صدرالدین شیرازی، **تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق**/۴۷۷. در باب تناسخ مقایسه شود با: لاهیجی، **شرح گلشن راز**/۸۰. همچنین در مورد اخیر، رک: همین یادداشتها، شمارهٔ ۷۵۸.

755- H. Corbin, «Le Temps cyclique ~ », in *Eranos- Jahrbuch,* 1952, XX.

۷۵۶ و ۷۵۷ ـ قول چنگیزخان در مصلای بخارا خطاب به عامه و علما: ای قوم بدانید که شما گناههای بزرگ کرده‌اید ~ من عذاب خداام اگر شما گناههای بزرگ نکردتی خدای چون من عذاب را بر سر شما نفرستادی. **تاریخ جهانگشای** ۸۱/۱. مقایسه شودنیزبا: قول تیمور، در روایت ابن عربشاه، **عجائب المقدور**، ترجمهٔ محمد علی نجاتی/۹۶. تلقی یهود از مصایب به عنوان کیفر الهی مبنی بر آن است که مجازات اخروی در عهد عتیق تقریباً جز بعد از اسارت بابل مذکور نیست. سخن ابن‌عبری که خود به تورات احاطه دارد در توجیه فقدان این اعتقاد در اینجا متضمن روشنگری به نظر می‌رسد: تأمّل ایّها القاری کیف جعل الله وعده و وعیده لبنی اسرائیل مقصورین علی مایرونه فی دنیا هم من غیران یذکر لهم شیئاً من احوال الآخرة و امور المعاد ذلک لغلظ طباعهم و قصورهم عن النظر الی العالم الروحانی/. **تاریخ مختصر الدول**/۱۹. همچنین به مناسبت ذکر امبیذقلس و سلیمان: وله (امبیذقلس) کتاب فی بطلان المعاد الروحانی فضلاً عن الجسمانی، فقد انتحل مذهبه سلیمان بن داود فی کتابه الذی یسمی فیه نفسه قوهلات ای الجامع، الذی ذهب فیه مذهب الدهریه (همان کتاب/۳۱-۳۰).

۷۵۸ ـ قول به تناسخ در تعلیم زهار (الزاهر) و قبالای یهود هم آمده است. اما نزد مسلمین بیشتر در بین فرقه‌های مبتدعه و غلات منقول است. در طریقهٔ اصحاب فیثاغورس و اورفئوس هم صورتهایی از آن هست و اینکه هندوان آن را لازمهٔ عمل انسان (=کار ما) تلقی می‌نمایند ظاهراً منشأ آن را اعتقادات مربوط به نیایش ارواح نشان می‌دهد، اما در عین حال جنبهٔ اخلاقی را هم در حیات دینی قوم الزام می‌کند. ارتباط آن با قول به ادوار و اکوار مبنی بر الزام آن در تمامی ادوار است، چون به قول شهرستانی: «تناسخ آن است که اکوار و ادوار بی‌نهایت احداث پذیرد و در هر دور مثل آنچه در دور ماضی احداث یافته احداث گیرد و ثواب و عقاب در این خانه است، در خانهٔ دیگر نیست.» (**ترجمهٔ الملل و النحل**/۲۴۵). و این قول نزد وی منقول از صابئین حرنانیه است. در بین حکمای مسلمین قول به تناسخ از جمله به نجم‌الدین نخجوانی منسوب است که در روم و شام می‌زیست و آخر عمر در حلب سکونت داشت و با قفطی مؤلف **تاریخ الحکماء** معاصر بود. ابن عبری در بارهٔ وی می‌گوید: و کان شدید المیل الی مذهب التناسخ ~ (**تاریخ مختصر الدول**/۲۷۲).

۷۵۸ ـ در باب این ادوار، رک: تاریخ در ترازو، چاپ اول/۳۱-۲۲۵ و ۲۸۷.

759- N. Soderblom, «Ages of the World», in: *ERE,* I/ 210.

۷۶۰ و ۷۶۱ و ۷۶۲ و ۷۶۳ ـ تئوکراسی که آن را حکومت الهی یا ایزد خدایی هم می‌توان خواند

عبارت است از قول به حکومت آلهه و الزام پیروی از شرایع منسوب به رسولان یا کاهنان معابد و آلهه. در باب فرقهٔ زیلوتس Zealots (عبری: کَنَعیم) که آنها را غیوران نیز می خوانند، رک: لفظ «غیور» در قاموس کتاب مقدس/۶۴۰. داویّه (=Templars) و اسپیتاریه (= Hospitalers) دو فرقهٔ معروف از شوالیه‌های مسیحی قرون وسطی در اروپا بوده‌اند که مخصوصاً در طی جنگهای صلیبی غالباً بجد یا از روی تظاهر در راه اعلای مسیحیت شور و حرارت بسیار نشان می داده‌اند. در باب رفیقان و فداییان اسماعیلیه و احوال آنها، از جمله رک: حواشی علامه محمد قزوینی، **جهانگشای جوینی**، ج ۳. راجع به شیخ الجبل و فداییان او، رک:

B. Lewis, «Kamal ol- Din's Biography of Rashid ol- Din Sinan», in *Arabica*, tome XIII, 1966.

۷۶۴ - نام تئوکراسی بر حکومت یهود در عهد شیوخ و داوران و حتی پادشاهان قوم قابل اطلاق به نظر می آید، چنانکه تفوق پاپ یا حکام دست نشاندهٔ او هم در تحت سلطهٔ احکام کلیسا از همین مقوله است. در مورد اخیر همچنین رک:

E. Gilson, *Philosophie au moyen age/* 157, 252- 3.

۷۶۵ و ۷۶۶ - کریس تنسن: ساسانیان از ابتدا با روحانیون زرتشتی متحد شدند و این رابطهٔ محبت در میان دین و دولت تا آخر عهد آنان استحکام داشت (**ایران در زمان ساسانیان**/۱۶۲). در باب کیانیان و اینکه این فرمانروایان اسطوره گونه هم در نواحی شرق ایران، در عین حال کاهنان بوده‌اند مقایسه شود با: **تاریخ مردم ایران** ۱/۴۸-۲۲.

۷۶۷ - **از چیزهای دیگر** /۷۳-۲۷؛ مقایسه شود با: **تاریخ در ترازو** /۲۳۱-۱۹۸؛ **نقش بر آب** /۵۷-۴۴.

فهرست راهنما

° نیز ← مادهٔ «کتاب»

° اسمهایی که با «سنّت» یا «سَن» آغاز می‌شود ← قدیس

° نیز ← رساله.

کتابنامهٔ گزیده

این کتابنامه غیر از گزیده‌یی از مآخذ متن و یادداشتها شامل پاره‌یی مقالات و کتابهایی دیگر هم هست که رجوع به آنها خواننده را با آراء و عقایدی جز آنکه در این کتاب اظهار شده است آشنا می‌کند یا آراء مذکور در متن و یادداشتها را به نحوی تأیید و احیاناً با تفصیل بیشتر تبیین می‌نماید. کتابنامه‌یی جامعتر هم در این باره تدوین شده بود اما به التزام ایجاز و اختصار که در متن و یادداشتها در چاپ حاضر کتاب رفت نقل تمام آن دراین موضع لازم به نظر نرسید و به گزیده‌یی از آن جمله اکتفا شد.

ـ الآثار الباقیه عن القرون الخالیه، تألیف ابوریحان بیرونی، به اهتمام ادوارد ساخائو، طبع لایپزیگ ۱۹۲۳

ـ آذر کیوان وپیروان او، نوشتهٔ دکتر محمد معین، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، تهران ۱۳۳۶

ـ آغاز فرقهٔ حروفیّه، تألیف هلموت ریتر، ترجمهٔ دکتر حشمت مؤید، فرهنگ ایران زمین، تهران ۱۳۴۱

ـ آیین جوانمردی، نوشته هانری کُربَنْ ترجمهٔ دکتر احسان نراقی، تهران ۱۳۶۳

ـ ابن حزم، حیاته و عصره ـ آرائه وفقهه، تألیف محمد ابوزهره، طبع دارالفکر العربی، الطبعة الثانیه، ۱۹۵۴

ـ ابواب فی الصین و الترک والهند، منتخبه من کتاب طبایع الحیوان تألیف شرف الزمان طاهر مروزی طبیب، متن عربی با ترجمهٔ انگلیسی به اهتمام ولادیمیر مینورسکی، طبع لندن ۱۹۴۲

ـ ابوریحان بیرونی، به مناسبت هزارهٔ ولادت او، نوشتهٔ مجتبی مینوی، در مجموعهٔ بررسی هایی در بارهٔ ابوریحان بیرونی، تهران ۱۳۵۲

ـ الاتقان فی علوم القرآن تألیف، جلال الدین عبدالرحمن السیوطی، مصر ۱۹۷۴

ــ **اثولوجیا تألیف فلوطین**، ترجمهٔ ابن ناعمه حمصی با تعلیقات قاضی سعید قمی، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران ۱۳۹۸ هـ.ق

ــ **الاحتجاج علی اهل اللجاج**. تألیف ابومنصور احمدبن علی الطبرسی، طبع تهران ۱۳۰۲ هـ.ق

ــ **اخبار تاریخی در آثار مانوی**، نوشتهٔ دکتر بهمن سرکاراتی، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، تبریز ۱۳۵۳

ــ **اخبار الزمان و من اباده الحدثان ~**، تصنیف ابی الحسین علی بن الحسین المسعودی، الطبعة الاولی، مصر ۱۹۳۸

ــ **اخوان الصفا**، تألیف عمر فروخ، بیروت ۱۹۴۵

ــ **اخوان الصفا**، نوشتهٔ دکتر ذبیح الله صفا، تهران ۱۳۳۰

ــ **ادوار فقه**، تألیف استاد محمود شهابی خراسانی، جلد اول و دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۲۹، ۱۳۳۶

ــ **ادیان و مکتبهای فلسفی هند**، تألیف داریوش شایگان، دو مجلّد، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶

ــ **ارشاد الی قواطع الادلّه فی اصول الاعتقاد**، تألیف ابوالمعالی امام الحرمین الجوینی، طبع پاریس ۱۹۳۸

ــ **اساطیر ایران**، نوشتهٔ دکتر مهرداد بهار، تهران ۱۳۵۲

ــ **اسلام از دریچهٔ چشم مسیحیان**، نوشتهٔ مجتبی مینوی در مجموعهٔ محمد خاتم پیامبران، تهران ۱۳۴۸

ــ **اسماعیلیه**، نوشتهٔ دکتر مهدی محقق، مجموعهٔ بیست گفتار ۱۹۷۶

ــ **اصل الشیعة و اصولها**، تألیف محمد حسین آل کاشف الغطا، الطبعة الثالثه ۱۳۶۳ هـ.ق

ــ **اعتقادات فرق المسلمین**، تألیف الامام فخرالدین الرازی، طبع مصر ۱۳۵۶ هـ.ق

ــ **افلاطون فی الاسلام**، نصوص حققها و علق علیها الدکتور عبدالرحمن بدوی، تهران ۱۹۷۴

ــ **الامام زید**، حیاته و عصره ــ آراؤه وفقهه، تألیف محمد ابوزهره، مصر ۱۹۵۹

ــ **الانسان الکامل فی الاسلام**، تألیف عبدالرحمن بدوی، مصر ۱۹۵۰

ــ **انوار الملکوت فی شرح یاقوت**، تألیف جمال الدین ابی منصور حسن بن یوسف بن مطهّر، معروف به علاّمهٔ حلّی، به تصحیح و تحشیهٔ محمد نجمی زنجانی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۸

ــ **اهمّ الفرق الاسلامیه و الکلامیّه** بقلم الدکتور البیر نصری نادر، المطبعة الکاثولیکیة، بیروت. ب. ت.

ــ **اوایل المقالات فی المذاهب و المختارات للشیخ المفید محمد بن النعمان ویلیها شرح عقاید الصدوق ~** طبع واعظ چرندابی، تبریز ۱۳۳۳ ش.

ــ **باطنیهٔ اسماعیلیه**، نوشتهٔ مجتبی مینوی، نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات مشهد ۱۳۵۱

ــ **بحارالانوار**، تألیف علاّمه محمد باقر بن محمد تقی المجلسی، طبع طهران سنة ۱۳۱۲ ــ ۱۳۰۱ هـ.ق

ــ **البدء والتاریخ** تألیف المطهر بن طاهر المقدسی، به اهتمام و با ترجمهٔ فرانسوی از کلمان هوارت، طبع پاریس ۱۹۱۹ ــ ۱۸۹۹

ــ **البرهان فی علوم القرآن**، للامام بدرالدین محمد بن عبدالله الزرکشی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت ۱۹۷۲

ــ **البلاغ المبین فی احکام ربّ العالمین و اتّباع خاتم النبیین**، از تصانیف حضرت شاه ولی الله محدّث دهلوی،

طبع لاهور ۱۳۸۷ هـ.ق
ــ **بیان الادیان تألیف ابوالمعالی محمد الحسینی العلوی**، به اهتمام عباس اقبال، تهران ۱۳۱۲، باب پنجم به کوشش محمد تقی دانش پژوه، در فرهنگ ایران زمین، تهران ۱۳۴۱
ــ **بیرونی و هند**، نوشتهٔ دکتر فتح الله مجتبایی، در مجموعهٔ بررسی هایی در بارهٔ ابوریحان بیرونی، تهران ۱۳۵۲
ــ **پری**، تحقیقی در حاشیهٔ اسطوره‌شناسی تطبیقی، نوشتهٔ بهمن سرکاراتی، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز ۱۳۵۰
ــ **تاریخ ادیان**، تألیف دکتر علی اکبر ترابی، تهران ۱۳۴۱
ــ **تاریخ اسلام**، تألیف دکتر علی اکبر فیاض، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۵
ــ **تاریخ تصوف در اسلام**، تألیف دکتر قاسم غنی، چاپ دوم تهران ۱۳۴۰
ــ **تاریخ التمدن الاسلامی**، تألیف جرجی زیدان، طبعة جدیدة، راجعها و علق علیها، الدکتور حسن مؤنس، ۵ جزء، دارالهلال ۱۹۵۸
ــ **تاریخ جامع ادیان از آغاز تا امروز**، تألیف جان‌ناس، ترجمه (و اقتباس) استاد علی اصغر حکمت، تهران ۱۳۴۴
ــ **تاریخ الحکماء ابن القفطی**، طبع لایبزیگ ۱۹۰۳، ترجمهٔ تاریخ الحکماء قفطی به فارسی از قرن یازدهم به کوشش بهین دارائی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۷
ــ **تاریخ عربستان و قوم عرب**، سخن‌رانی های سید حسن تقی زاده، انتشارات دانشکدهٔ علوم معقول و منقول، دورهٔ دوم، تهران ۹ــ۱۳۲۸
ــ **تاریخ العرب قبل الاسلام**، تألیف الدکتور جواد علی، طبع بغداد ۵۶ــ۱۹۵۰
ــ **تاریخ علم کلام**، تألیف علامّه شبلی نعمانی، ترجمه (از اردو) سید محمدتقی فخرداعی گیلانی، طهران ۱۳۲۸
ــ **تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم**، تألیف دکتر ذبیح الله صفا، چاپ دوم ۱۳۳۶
ــ **تاریخ فلسفه**، تألیف ویل دورانت، ترجمهٔ عباس زریاب خوئی، تهران ۱۳۳۵
ــ **تاریخ فلسفهٔ اسلامی**، نوشته هانری کوربن، ترجمهٔ دکتر اسدالله مبشری، تهران ۱۳۵۲
ــ **تاریخ مختصر الدول**، تألیف ابن العبری، ابوالفرج، طبع بیروت ۱۹۵۸
ــ **تاریخ مذاهب اسلام**، ترجمه الفرق بین الفرق، به خامه و اهتمام دکتر محمد جواد مشکور، تبریز ۱۳۳۲
ــ **التاریخ النسطوری**، مجهول المؤلف، طبع پاریس ۱۹۰۷
ــ **تاریخ نصاری العراق**، تألیف، رفائیل ابواسحق، بغداد ۱۹۴۸
ــ **تاریخ الیعقوبی**، تألیف احمدبن واضح الیعقوبی ۳ جزء، طبع نجف ۱۳۵۸، ترجمهٔ فارسی از دکتر محمد ابراهیم آیتی، تهران ۱۳۴۲
ــ **تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام**، منسوب به سیّد مرتضی بن داعی حسنی رازی، به اهتمام عباس اقبال، تهران ۱۳۱۳

ـ التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجیة عن الفرق الهالکین، للامام ~ ابی‌المظفر الاسفراینی، طبع محمد زاهد الکوثری، بغداد ـ مصر ۱۹۵۵

ـ تبیین کذب المفتری فی ما نسب الی الامام ابی‌الحسن الاشعری، دمشق ۱۳۴۷ش

ـ تتمة صوان الحکمة، تألیف ابوالحسن علی بن زید البیهقی، باهتمام محمد شفیع استاد دارالعلم پنجاب، لاهور ۱۹۳۵

ـ تحقیق ماللهند من مقولة مقبولةٍ عندالعقل اومرذوله، تألیف ابوریحان بیرونی، طبع ادوارد ساخائو، لایبزیگ ۱۹۲۵

ـ التعریفات بشرح الالفاظ المصطلح بین الفقهاء والمتکلمین ~ وغیرهم تألیف السید الشریف علی بن محمد الحسینی الجرجانی الحنفی، مصر ۱۹۳۸

ـ تفسیر روح الجنان و روح الجنان، تصنیف شیخ ابوالفتوح الرازی، طبعة جدیدة، پنج مجلد، قم ۱۴۰۴

ـ التفسیر الکبیر للامام الفخر الرازی، سی و دو جزء در شانزده مجلد، الطبعة الثالثه، طبع افست در ایران، ب.ت.

ـ تلخیص المقال معروف به نقد المحصل بانضمام رسایل وفواید کلامی از خواجه نصیرالدین طوسی، باهتمام عبدالله نورانی، طهران ۱۳۵۹

ـ تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، تألیف آدم متز، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، ج ۱ و ۲، تهران ۱۳۶۳

ـ تمدن قدیم، تألیف فوستل دو کولانژ، ترجمهٔ نصرالله فلسفی، ۱۳۰۹ ش

ـ تمهید القواعد، شرح قواعد التوحید، صائن الدین علی الترکه، طهران ۱۳۱۵هـ.ق

ـ التنبیه والاشراف لابی الحسن علی بن الحسین المسعودی، عنی بتصحیحه ومراجعته عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره ۱۹۳۸

ـ التنبیه والرد علی اهل الاهواء والبدع، تألیف ابی الحسین محمدبن احمد الملطی، استانبول ۱۹۳۶

ـ چند مقالهٔ تاریخی و ادبی، تألیف نصرالله فلسفی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۲

ـ چهرهٔ مسیح در ادبیات فارسی شامل تاریخ مسیحیت در ایران، نوشتهٔ دکتر قمر آریان، تهران ۱۳۶۹

ـ خاندان نوبختی، متضمن شرح حال هر یک از افراد این خاندان ~ با فهرستی الفبایی از اسامی فرق ~، تألیف استاد عباس اقبال، طهران ۱۳۱۱ش

ـ خمسون ومائه صحابی مختلق، تألیف السید مرتضی العسکری، بیروت ۱۹۷۴

ـ الخوارج والشیعه، یولیوس ولهوزن، ترجمة عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۵۸

ـ دایرةالمعارف دین، زیر نظر میر چاالیاده، نوشتهٔ بهاءالدین خرمشاهی، نشریهٔ فرهنگ، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۶۷

ـ دبستان المذاهب، تألیف ملامحسن فانی، چاپ لکنهو ۱۸۸۲

ـ درآمدی بر فلسفهٔ افلوطین، نوشتهٔ نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۵۸

ـ در بارهٔ فلسفهٔ اسلامی، روش و تطبیق، تألیف ابراهیم بیومی مدکور، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران

۱۳۶۰

– **دین ایرانی برپایهٔ متن های کهن یونانی**،تألیف امیل بنونیست، ترجمهٔ دکتر بهمن سرکاراتی، تبریز ۱۳۵۰

– **دین و مذهب در دورهٔ ایلخانان**، نوشتهٔ دکتر منوچهر مرتضوی، در مجموعهٔ تحقیق در بارهٔ دورهٔ ایلخانان ایران، تبریز ۱۳۴۱

– **رسالهٔ صناعیه**،تألیف میرابوالقاسم فندرسکی، با مقدمه و حواشی و تصحیح علی اکبر شهابی، مشهد ۱۳۱۷ش

– **زرتشت و جهان غرب**، نوشتهٔ دوشن گیمن، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران ۱۳۵۰

– **زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث**، تألیف احمد امین مصری، قاهره ۱۹۶۵

– **زندگانی مانی**، خطابهٔ ملک الشعراء بهار در دانشکدهٔ معقول و منقول، تهران ۱۳۱۵

– **زند و هومن یسن** (= بهمن یشت) با یادگار جاماسپ و متون پهلوی دیگر، ترجمهٔ صادق هدایت، تهران ۱۳۳۲

– **سرگذشت دین های بزرگ**، نوشتهٔ جوزف گئر، ترجمهٔ ایرج پزشک‌نیا، تهران ۱۳۴۰

– **سرگذشت و اندیشه های ابن سبعین**، نوشتهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، مجلهٔ معارف ۱۳۶۸

– **سفینة البحار و مدینة الحکم والآثار**، تألیف الحاج شیخ عباس القمی، دو مجلد، طبع تهران ۱۳۵۵

– **سهم ایرانیان در تحول کلام اسلامی**، نوشتهٔ دکتر مهدی محقق، مجموعهٔ بیست گفتار تهران ۱۹۷۶

– **شدالازارفی حط الاوزارعن زوّار المزار**، تألیف معین الدین ابوالقاسم جنید شیرازی، به تصحیح علامه محمد قزوینی و (با مقدمهٔ) استاد عباس اقبال، تهران ۱۳۲۸ ش

– **شرح نهج البلاغه لابن ابی‌الحدید بتحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم**. بیست جزو، الطبعة الثانیه، ۱۹۶۷

– **صابئین**، نوشتهٔ سید حسن تقی‌زاده، در مجموعهٔ بیست مقالهٔ تقی‌زاده، طبع تهران ۱۳۴۱

– **الصلة بین التصوف والتشیع**، تألیف الدکتور کامل مصطفی الشیبی، الطبعة الثانیه ۱۹۶۹

– **صوان الحکمه (منتخب) وثلاث رسائل**، تألیف ابوسلیمان المنطقی السجستانی،تحقیق عبدالرحمن بدوی، طهران ۱۹۷۱

– **صوان الحکمه و مؤلف آن ابوسلیمان سجستانی**. گفتار تحقیقی از محمد قزوینی، در مجلد دوم از بیست مقالهٔ قزوینی، چاپ دوم تهران ۱۳۳۲

– **ضحی الاسلام**، تألیف احمد امین، سه جزء، قاهره ۱۹۵۶

– **طباعیان، دهریان و اصحاب هیولی**، نوشتهٔ احسان طبری، در مجموعهٔ برخی بررسی ها دربارهٔ جهان‌بینی ها وجنبش های اجتماعی در ایران، تهران ۱۳۴۷ش

– **طبقات الامم یبحث فی اصول السلائل النبویه ـ وخصائص کلّ امه ـ وآدابها وادیانها وسائر احوالها**، تألیف جرجی زیدان، مصر ۱۹۱۲

– **طرائق الحقایق**، تألیف حاج نایب الصدر میرزا معصومعلی شاه‌بن رحمتعلی قزوینی، طهران، طبع سنگی ۱۹–۱۳۱۸هـ.ق.

– **عبدالله بن سبا و اساطیر اخری**، تألیف السید مرتضی العسکری ۱۹۸۳

ـ **علم و دین**، نوشتهٔ ایان باربور، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، تهران ۱۳۶۲
ـ **غزالی و ابن تیمیه**، نوشتهٔ عباس زریاب خوئی، مجلهٔ معارف، ویژه‌نامهٔ غزالی، تهران ۱۳۶۳
ـ **فجرالاسلام**، تألیف احمد امین، طبع لجنة النشر والتألیف، قاهره ۱۹۴۱
ـ **فرق الشیعة** تألیف ابی القاسم سعدبن عبدالله بن ابی‌خلف الاشعری القمی، طبع استانبول ۱۹۳۱. ترجمهٔ محمدجواد مشکور با مقدمهٔ سعید نفیسی، تهران ۱۳۲۵ش
ـ **فرهنگ ایران باستان**، بخش نخستین، نگارش استاد پورداود، تهران ۱۳۲۶ خورشیدی
ـ **فروغ خاور**، شرح زندگانی و آیین و رهبانیت بودا، تألیف ~ هرمان الدنبرگ، ترجمهٔ بدرالدین کتابی، اصفهان ۱۳۴۰
ـ **فصل المقال فی مابین الحکمة و الشریعة من الاتصال**، تألیف ابن رشد الاندلسی، متن با مقدمه و ترجمهٔ فرانسوی، لئون گوتیه، پاریس ۱۹۴۸
ـ **فقه القرآن**، تألیف قطب الدین الراوندی، تحقیق السید احمد الحسینی باهتمام السید محمود المرعشی، الطبعة الثانیه، قم ۱۴۰۵هـ.ق
ـ **الفهرست**، تألیف محمد ابن اسحق، الندیم باهتمام رضا تجدد، طبع طهران ۱۹۷۳
ـ **فیصل التفرقه بین الاسلام والزندقه**، تألیف ابوحامد الغزالی، ضمن مجموعهٔ الجواهر الغوالی، طبع مصر ۱۳۴۳هـ.ق
ـ **فیلسوف ری، محمد بن زکریای رازی**، تألیف دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۵۲
ـ **قدربان نخستین**، نوشتهٔ دکتر محسن جهانگیری، مجلهٔ معارف، دورهٔ پنجم، تهران ۱۳۶۷
ـ **قصص الانبیاء المسمّی عرایس المجالس**، تألیف ابی اسحاق احمد بن محمد بن ابراهیم النیشابوری المعروف بالثعلبی، طبعة جدیده، بیروت ۱۹۸۱
ـ **قلندرنامهٔ خطیب فارسی در سیرت جمال الدین ساوجی**، با تصحیح و توضیح از دکتر حمید زرین کوب، تهران ۱۳۶۳
ـ **قواعد المرام فی علم الکلام**، تألیف کمال الدین میثم بن علی البحرانی، طبع قم ۱۳۹۸ هـ.ق
ـ **قوم ازیاد رفته**، کاوشی در بارهٔ قوم صابئین مندائی، تألیف سلیم برنجی، تهران ۱۳۶۷ش
ـ **الکامل فی التاریخ**، تألیف عزالدین ابن الاثیر، طبع مصر، ادارة انطباعة المنیریه، ۹ جلد، قاهره ۱۳۵۳
ـ **کتاب الاصنام**، لابن الکلبی، بتحقیق احمد زکی پاشا، لایپزیگ ۱۹۴۱
ـ **کتاب الانتصار والرد علی ابن الراوندی الملحد**، تألیف ابی الحسین الخیاط المعتزلی، طبع نیبرج، مصر ۱۹۲۵
ـ **کتاب التمهید والرد علی الملحدة والمعطله والرافضة والمعتزلة**، تألیف ابی محمد بن طیّب ابن الباقلانی، طبع قاهره ۱۹۴۷
ـ **کتاب التوحید** تألیف شیخ صدوق، طهران ۱۲۸۵ هـ.ق
ـ **کتاب الرّد علی الجهمیّة**، تألیف ابوسعید عثمان بن سعید الدارمی، طبع لیدن ۱۹۶۰
ـ **کتاب الرّد علی الزندیق اللعین ابن المقفع**، تألیف قاسم بن ابراهیم، طبع گویدی، رم ۱۹۲۷

ــ کتابشناسی فرق و ادیان، نوشتهٔ محمد تقی دانش پژوه، فرهنگ ایران زمین، تهران ۱۳۴۳
ــ کتاب الصارم المسلول علی شاتم الرسول، تألیف ابن تیمیه، طبع حیدرآباد دکن ۱۳۲۶هـ.ق
ــ کتاب الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیة منهم، تألیف ابومنصور بغدادی، طبع محمد زاهد الکوثری، مصر ۱۹۴۸
ــ کتاب الفصل فی الملل والاهواء و النحل، تألیف ابومحمد علی بن احمد بن سعید بن حزم الاندلسی، طبع مصر ۲۱-۱۳۱۷هـ.ق
ــ کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع للامام ابی الحسن الاشعری ۱۹۵۳
ــ کتاب مروج الذهب و معادن الجوهر فی التاریخ، تألیف ابی الحسن علی بن الحسین المسعودی، طبع مصر ۱۳۴۶هـ.ق
ــ کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تألیف ابوالحسن علی بن اسمعیل الاشعری، طبع هـ. ریتر، استنبول ۳۰-۱۹۲۹
ــ کتاب المقالات والفرق، تصنیف سعد بن عبدالله بن ابی خلف الاشعری القمی، صححه و علق علیه الدکتور محمدجواد مشکور، طهران ۱۹۶۳
ــ الکشّاف عن حقایق غوامض التنزیل ~ للامام جارالله محمود بن عمر الزمخشری، ٤ مجلد، بیروت ۱۹۴۷
ــ کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه و شرح به قلم حاج شیخ ابوالحسن شعرانی ۱۳۵۱
ــ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد تألیف علامهٔ حلی، طبع صیدا ۱۳۵۳هـ.ق
ــ کلام، نوشتهٔ دکتر عباس زریاب خوئی، در ضمن مجموعهٔ بزم آورد، تهران ۱۳۶۸
ــ گاتها، سرودهای زرتشت، قدیمترین قسمتی از اوستا، تألیف و ترجمهٔ استاد پورداود، بمبئی ۱۹۲۷
ــ گاه‌شماری در ایران قدیم، تألیف سید حسن تقی زاده، طبع تهران ۱۳۱۶ ش
ــ اللمع فی التصوف، تألیف ابی‌نصر السّراج الطوسی، حققه و قدم‌له و خرج احادیثه الدکتور عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، مصر ۱۹۶۰
ــ مانی و دین او، دو خطابه از سید حسن تقی زاده، به انضمام متون عربی و فارسی دربارهٔ مانی و مانویت، فراهم آوردهٔ احمد افشار شیرازی، تهران ۱۳۳۵
ــ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، لمؤلّفه الشیخ ابی علی الفضل بن الحسن الطبرسی، ۵ جلد، طبع صیدا ۵۶-۱۳۳۳هـ.ق
ــ محمد داراشکوه بانی عرفان تطبیقی، نوشتهٔ داریوش شایگان، ایران‌نامه ۱۳۶۹
ــ محیی الدین بن عربی، تألیف طه عبدالباقی سرور، الطبعة الثانیه، قاهره ۱۹۵۵
ــ مذاهب الاسلامیین، الجزء الاول، المعتزلة و الاشاعره، تألیف عبدالرحمن بدوی، بیروت ۱۹۷۱
ــ مزداپرستی در ایران قدیم، مأخوذ از دو رساله از آرتور کریس تنسن، ترجمهٔ دکتر ذبیح الله صفا، تهران ۱۳۳۶
ــ مزدیسنا و تأثیر آن در ادب پارسی، تألیف دکتر محمد معین، تهران ۱۳۲۶
ــ مسألهٔ قدیمترین تاریخ مذهب صبّی، دکتر رودلف ماتسوخ، فرهنگ ایران زمین ۱۳۳۹
ــ مصنفات افضل الدین محمد مرقی کاشانی، به تصحیح مجتبی مینوی ــ یحیی مهدوی، چاپ دوم، تهران

۱۳۶۶ش
ـ مفاتیح العلوم تألیف ابوعبدالله محمد بن احمد کاتب خوارزمی، طبع لیدن ۱۸۹۵، ترجمهٔ فارسی از حسین خدیوجم، تهران ۱۳۶۲
ـ مفهوم انجیل ها، نوشتهٔ کری ولف، ترجمهٔ محمد قاضی، تهران ۱۳۴۹
ـ مقاصد الطالبین فی اصول الدین، تألیف سعدالدین مسعود بن عمر التفتازانی، طبع قاهره، ب ت
ـ مقدمه بر فلسفهٔ تاریخ، اسطورهٔ بازگشت جاودانه، میر چاالیاده، ترجمهٔ بهمن سرکاراتی، تبریز ۱۳۶۵
ـ الملل والنحل للامام شهرستانی، طبع لایپزیگ ۱۹۲۳، طبع قاهره ۱۹۴۸، ترجمهٔ فارسی از افضل الدین صدر ترکهٔ اصفهانی، به تصحیح و تحشیهٔ سید محمدرضا جلالی نائینی تهران ۱۳۳۵
ـ من تاریخ الالحاد فی الاسلام، ترجمه و تألیف عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۴۵
ـ منتخبات مکالمات کنفوسیوس، ترجمه و تنظیم حسین کاظم زادهٔ ایرانشهر ۱۳۳۴
ـ مینوی خرد، ترجمهٔ دکتر احمد تفضلی، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۴
ـ نکاتی در بارهٔ آغاز نهضت اسماعیلیه، نوشتهٔ فرهاد دفتری، ایران نامه ۱۳۶۸
ـ نهایة الاقدام فی علم الکلام، تألیف محمد بن عبدالکریم الشهرستانی، طبع الفرد جیوم اکسفورد ۱۹۳۴
ـ نهضت مزدکیان، بخشی از کتاب شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، تألیف ن. پیگولوسکایا، ترجمهٔ دکتر عنایت الله رضا، تهران ۱۳۶۷
ـ نه گفتار در تاریخ ادیان، نوشتهٔ استاد علی اصغر حکمت، شیراز ۱۳۳۹
ـ هرمس ونوشته های هرمسی، نوشتهٔ دکتر سید حسین نصر، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران ۱۳۴۱
ـ هفتاد و سه ملت، رساله یی در فرق اسلام از آثار قرن هفتم هجری، به اهتمام دکتر محمد جواد مشکور ۱۳۳۷
ـ وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان، لابی العباس شمس الدین احمد بن محمد بن ابی بکر بن خلکان المتوفی فی سنة ۶۸۱ من الهجره، حققه و علق حواشیه و صنع فهارسه محمد محیی الدین عبدالحمید، ۶ جلد، الطبعة الاولی، مصر ۱۹۴۸
ـ یسنا، جزوی از نامهٔ مینوی اوستا، تفسیر و تألیف استاد پورداود، جلد اول، بمبئی ۱۹۳۸
ـ یشت ها، قسمتی از کتاب مقدس اوستا، تفسیر و تألیف استاد پورداود، دو مجلد، بمبئی ۳۱ ــ ۱۹۲۸

Abrahamian, A. **The Church and Faith of Armenia**, London, 1920.

Adam, A. **Manichaïsmus**, in H. O., 1, VIII, 2, Leiden, 1961.

Allen, G. **The Evolution of the Idea of God**, London, 1937.

Asin Palacios, M. **Abenhazem de Cordoba y su historia de las ideas religiosas**, 1927.

Bauer Encyclopedia of Biblical Theology, 3 Vols, Sidney — London, 1970.

Bausani, A. **Persia religiosa**, Milano, 1959.

Bouquet, A. C. **Comparative Religion**, London, 1958.

Boyce, M. **A History of Zoroastrianism**, Leiden, 1975.

Campenhaucen, H. — Dinkler, E. ~ (herausg.), Religion in **Geschichte und Gegenwart**, 6Bd., Tubingen, 1957 — 1962.

Cumont, F. **Oriental Religions in Roman Paganism**, 1956.

Dharme, Ed. **Les Religions de Babylonie et d'Assyrie**, Paris, 1954.

Dietrich, EL. **Das Orientalische Judentum**, in H.O. 1. VII. 2. Leiden, 1961.

Diez Y Diez. **Textos antimahometanos mas antiguos en codices españoles**, in Archive d'histoire doctrinale ~ du moyen age, tom 37, 1970.

Dubois, J. A. **Hindu Manners, Customs and Ceremonies**, Eng. trans. repr. Third ed. Oxford, 1959.

Duchesn — Guillemin, J. Zroastre, 1948.

Dumézil, G. **Les Dieux des Indo — Europeens**, Paris, 1952.

Dupont — Sommer. **The Jewish Sect of Qumran and the Essenians**, London, 1954.

Eichhorn, W. **Die religionen Chinas**, Stuttgart, 1973.

Eliade, M. **Traité d'histoire des religions**, Paris, 1949.

—. **Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase**, Paris, 1951.

—. (ed. in chief), **The Encyclopedia of Religion**, 16 Vols, Macmillan Publisher Company, 1987.

Eliot, Ch. **Hinduism and Buddhism**, 3vols, 1921.

Ferm, V. **An Encyclopedia of Religion**, New York, 1945.

Festugiere, O. R. **La Revelation d'Hermes trismegiste**, 1949.

Foucher, A. **La Vie de Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde**, Paris, 1949.

Frankfort, H. **Ancient egyptian religion**, New York, 1948.

Gabrieli, F. **Ma'mune gli Abdi**, Leypzig, 1929.

Gardet — Anawati. **Introduction à la theologie musulmane, essai de theologie comparèe**, Paris, 1948.

Gardiner, Sir Alan. **Egypt of the Pharaohs**, An Introduction, Oxford, 1946.

Gilson, E. **La Philosophie au moyen age**, Paris, 1947.

Goldziher, I. **Le Dogme et la loi de l'islam**, Paris, repr. 1958.

Gorce, M., et Mortier, R. **Histoire generale des religions**, A. Quillet ed., 4 vols, Paris, 1948.

Grunebaum, G. **L'Islam medieval**, Payot — Paris, 1962.

— **Modern Islam, the Search for Cultural Identity**, 1964.

Hasting, J. **Encyclopedia of Religion and Ethics**, 13 Vols, 1959.

Henning, W. Zoroaster, Oxford, 1951.

—. **Mani's last Journey**, in BSOAS, 1942.

Jackson, W. **Zoroastrian Studies**. New York, 1928.

—. **Researches in Manichaeism with Special Refrence to the Turfan Fragments**, New York, 1932.

Klima, O. **Mazdak, Geschichte eines Sozialen Bewegung in sasanidischen Persien**, Praha, 1957.

Labourt, J. **Le Christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide**, Paris, 1904.

Lang, D. M. **The Wisdom of Balahvar**, London, 1957.

Leach, E. R. (ed.) **The Structural Study of Myth and Totemism**, London. 1967.

Levi — Strauss, C. **Totemism**, London, 1964.

Lewis, B. **The Origins of Ismailism**, Cambridge, 1940.

Macdonald, D. **Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory**, New York, 1903.

Meillet, A. **Trois Conferences sur les Gathas de l'Avesta**, Paris, 1952.

Meissner, B. **Babylonien und Assyrien**, Heidelberg, 1925.

Messina, G. **Cristianismo, Buddhismo, Manicheismo nell' Asia antica, Roma, 1947.**

Molé, M. Culte, mythe et cosmologie dans l'iran ancien, Paris, 1963.

Moulton, J. H. **Early Zoroastrianism, London, 1913.**

Nyberg, H. S. **Die religionen des alten Iran**, Leipzig, 1938.

Oldenberg, H. **Die religion des Vedas**, Berlin, 1923.

Paul Pouper (ed.). **Dictionnaire des religions**, Paris, 1984.

Puech, H. — Ch. **Le Manicheisme, son fondateur, sa doctrine**, Paris, 1949.

Quispel, G. **Gnosis als Weltreligion**, Zurich, 1951.

Radhakrishnan, **East and West in Religion**, London, 1933.

Reinach, S. **Orpheus, Histoire generale des religions**, Paris, 1928.

Rudolph, K. **Die Mandäer**, I—II, Göttingen, 1960—61.

Sachau (ed.). **Vom Christentum in der Persis**, Berlin, 1916.

Schmidt, J. M. **Des Vardapet Eznik von Kolb** «Wider die Sekten», Vienna, 1900.

Smith, W.C. **Islam in Modern History**, 1959.

Smith, V. A. **The Early History of India**, 1957.

Soderblom, N. La Vie **future d'après le mazdéisme**, Paris, 1901.

Stern, S. M. **Ibn Hasday's Neo — platonist ~, in Oriens,** Vol. 13—14, 1961.

Tomlin, F. **Les Grands philosophes de l'orient**, Trad. d'anglais, Payot — Paris, 1952.

Tritton, A. S. **the Muslim Theology**, London, 1947.

Vagberi, L. V. Sul «Nahǧ al — ba laǥah» et sul suo compilatore aš — šarif ar — Raḍi, in AIUON, nuova serie vol VIII, Napoli, 1958.

Vajda, G. **La Finalité de la creation de l'homme selon un theologien juif du IXe siècle**, in oriens, vol 15, 1962.

Van der Leeuw. **Religion in Essence and Manifestation**, London, 1938.

Vezzani, V. **Le Mysticisme dans le monde**, trad. d'italien, Payot — Paris, 1955.

Vine, A.R. **The Nestorian Churches, A Concise History**, London, 1937.

Widengren, G. **Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte**, Leiden, 1955.

—. **Mani und der Manicheismus**, Stuttgart, 1961.

Wikander, S. **Etudes sur les mystères de Mithra**, Lund, 1950.

Zaehner, R.C.Zurwan, A Zoroastrian Dilemma, Oxford, 1955.

—. **Mysticism, Sacred and Profane**, Oxford, 1957.

DATE LABEL

DATE LABEL

DATE LABEL

بنیادگذار محمدعلی علمی

انتشارات علمی

۵۰۰ تومان